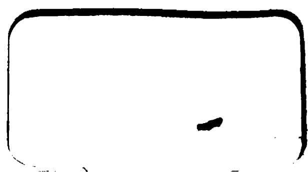






Ladenpreis	fl	6, 36
10% Rabatt		39
	fl	5, 57
Einbände		40.
	fl	6, 37

[illegible]

5/10

5/18

Krug's

philosophisches Handbuch.

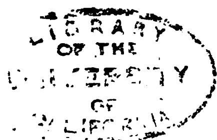
Erster Band.

Dritte Auflage.

Handbuch
der
Philosophie
und der
philosophischen Literatur.

Von

Wilhelm Traugott Krug,
der Philosophie Professor in Leipzig.



In zwei Bänden.

Erster Band.

Dritte, verbesserte und vermehrte, Auflage.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1828.

G. Bürgi

Vorrede

zur ersten Auflage.

Dieses Handbuch ist kein bloßer Auszug aus meinen größern philosophischen Schriften, sondern ein selbständiges Werk, theils weniger theils mehr als jene enthaltend, hin und wieder auch in der Anordnung von jenen abweichend, obwohl in den Grundsätzen mit denselben einstimmend. Daß ich diese Grundsätze, die kein Einfall des Augenblicks, sondern Frucht eines langen und sorgfältigen Nachdenkens sind, festhalte, ungeachtet sie bei vieler Zustimmung doch auch bedeutenden Widerspruch gefunden, wird hoffentlich niemand tadeln, der bedenkt, daß in der Philosophie auf allgemeinen Beifall gar nicht zu rechnen. Konnten Männer, wie Plato und

Aristoteles in ältern, wie Leibnitz und Kant in neuern Zeiten, dem Vorwurfe nicht entgehn, daß ihre Systeme nichts als Hirngespinnste seien: wie dürfte wohl irgend ein andrer Philosoph sich schmeicheln, ein besseres Schicksal zu erfahren! Wenn daher ein übrigens wohlwollender und verständiger Beurtheiler der neuen Ausgabe meiner Fundamentalphilosophie (im Hermes Nr. 4. S. 258) sagt, der Verfasser scheine, was die wirkliche Ueberzeugung von den Gegenständen der Philosophie anlange, auf festem Boden zu stehen, aber die Form seines Systems gleiche einem über diesem Boden kunstvoll schwebenden Hangewerke, innerhalb dessen man wohl auf dem Boden wandeln könne, jedoch augenblicklich dem Unfalle ausgesetzt, daß das Hangewerk einstürze, wenn auch der Boden nicht wanke: so nehm' ich diesen witzigen Vergleich in Betreff des festen Bodens bestens an, glaube jedoch, daß auch das System, wenigstens zum Theil, auf diesem Boden ruhe, und nicht bloß in der Luft

schwebe, wenn auch manche Stütze desselben unbrauchbar sein und daher mit der Zeit wegfallen sollte. Denn es ist doch kaum denkbar, daß zwischen der wirklichen Ueberzeugung eines Philosophen und der Form seines Systems kein innerer Zusammenhang stattfinden, daß jene fest gegründet, diese aber ein bloßes Luftgebäu sein sollte. Auch scheint die Uebertragung meines philosophischen Systems in das Neugriechische durch Herrn Kumas in Smyrna (später in Wien) und in das Lateinische durch Herrn von Marton in Ungarn *), wenigstens soviel zu verbürgen, daß es nicht bloß in der Eigenthümlichkeit seines Urhebers, die immer, wenn auch hier mehr dort weniger, beschränkend einwirkt, sondern zum Theil auch in der Wesenheit des allgemeinen Menschengeistes seine Wurzeln haben müsse, weil es sonst nicht so verschiedne, selbst in klimatischer und nazionaler Hinsicht getrennte, und mit mir in gar

*) Nachdem dieß geschrieben war, auch ins Polnische durch Herrn von Zabellewicz in Warschau.

keiner anderweiten auf Ueberzeugung einfließenden Verbindung sichernde, Individuen hätte ansprechen können. — Doch, wiefern auf jenes Gleichniß das Omne simile claudicat anwendbar, mögen Andre beurtheilen. Ich habe nichts hinzuzufügen, als den Wunsch, daß auch dieses Handbuch etwas zur Vervollkommnung der Wissenschaft beitragen möge. — Leipziger Ostermesse 1820.

Der Verfasser.

Vorrede

zur zweiten Auflage. *)

Die erste Auflage dieses Handbuchs ist so schnell vergriffen worden, daß ich den am Ende der Vorrede zu jener Auflage ausgesprochnen Wunsch wohl schon als zum Theil erfüllt ansehen darf. Ebendarum bin ich aber auch be=

*) Was hier von der zweiten Auflage gesagt worden, gilt im Ganzen auch von dieser dritten. Die meisten Zusätze zu derselben sind literarisch.

müht gewesen, diesem Handbuche selbst durch Verbesserungen und Zusätze in der zweiten (etwas enger gedruckten und daher nicht nach der bloßen Seitenzahl zu bemessenden) Auflage eine noch vollkommnere Gestalt zu geben; und wenn ich noch mehre Auflagen erleben sollte, so wird auch mein Streben immerfort auf denselben Zweck gerichtet sein.

Ein Rezensent dieses Handbuchs hat zwar gemeint, es sollte hier die Philosophie als eine fertige oder vollendete Wissenschaft auftreten. Von einem solchen Gedanken aber kann niemand entfernter sein, als ich*). Nach meiner Ansicht ist die Philosophie eine unendliche Aufgabe des menschlichen Geistes, die nie vollständig gelöst werden kann. Jedes philo-

*) S. auch mein Programm: De philosophia ex sententia Aristotelis plane absoluta nec tamen unquam absolvenda. Leipzig, 1827. 4.

sophische Werk ist nur ein Versuch, jene Aufgabe theilweise oder annähernd zu lösen. Es konnte und kann mir daher nimmer einfallen, die Philosophie als eine fertige oder vollendete Wissenschaft aufstellen zu wollen, am wenigsten in einem Buche, das stets nur ein todter und eben darum auch unvollkommner Abdruck derjenigen Philosophie ist, die im Geiste des Verfassers lebt und sich nie durch Rede und Schrift vollkommen darstellen lässt, wie schon Plato im Phädrus richtig bemerkt hat. Da übrigens dieses Handbuch auch als Lehrbuch oder als Leitfaden zu meinen philosophischen Vorträgen dienen sollte, so musste die Darstellung natürlich so kurz seyn, daß vieles nur angedeutet werden konnte, was der mündliche Vortrag weiter auszuführen hat. Um indessen auch den Lesern das Verständniß zu erleichtern, ist überall, wo es nöthig schien,

auf die frühern Schriften des Verfassers verwiesen worden. Das Handbuch kann daher auch als das zusammengedrängte Ergebniß meiner bisherigen wissenschaftlichen Forschungen und schriftstellerischen Versuche betrachtet werden. In dieser Beziehung sei mir aber noch folgende Bemerkung erlaubt.

Der vorhin erwähnte Rezensent sagt unter andern auch, ich sei früherhin *Kantianer* gewesen; es scheine aber auch *Fichte*, *Schelling* und *Jacobi* auf mein Denken Einfluß gewonnen und meiner Philosophie späterhin eine andre Gestalt gegeben zu haben. Allein ich war nie *Kantianer* im eigentlichen Sinne, so sehr ich auch den Stifter dieser Schule verehrt habe und noch verehre. Ich ging nur, als ich vor 30 Jahren zu philosophiren anfing, von der kantischen Philosophie aus, weil diese damal eben an der Ta-

gesordnung war. Die Mängel derselben lernt' ich sehr bald einsehn; schon Reinhard, mein erster Lehrer in der Philosophie, als ich in Wittenberg studirte, machte mich darauf aufmerksam. Die nach Kant auftretenden Philosophen haben natürlich auf mich, wie auf alle ihre philosophirenden Zeitgenossen, Einfluß gehabt, da im Reiche der Geister die Wechselwirkung eben so groß ist, als in der Körperwelt. Ich darf aber doch behaupten, daß ich die Selbständigkeit im Philosophiren nie aufgegeben, und daß ich mein System, wie unvollkommen es auch sein mag, nicht mechanisch aus fremden Philosophemen zusammengesetzt, sondern organisch aus mir selbst herausgebildet habe. Schon mein im J. 1801. erschienener Entwurf eines neuen Organons der Philosophie kann dieß beweisen; die darauf gefolgten Schriften aber be-

stätigen es noch mehr. Ich darf also auch wohl fodern, daß man bei Beurtheilung des vorliegenden Handbuches auf diese Schriften Rücksicht nehme, wenn man anders ein gründliches und gerechtes Urtheil darüber fällen will. — Leipziger Michälmesse 1822.

Der Verfasser.

1 Philosophy = Philosophia prima = Principles of Philosophy
Elements of Philos = Fundamental Philosophy

Inhalt des ersten Bandes.

Allgemeine Einleitung.

Von der Philosophie überhaupt.

Erster Theil.

Grundlehre.

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Elementarlehre.

Erstes Hauptstück.

Von den obersten Prinzipien der philosophischen Erkenntniß.

Zweites Hauptstück.

Von dem absoluten Gränzpunkte des Philosophirens.

Drittes Hauptstück.

Von der ursprünglichen Form der Thätigkeit des Ichs.

1 Logic = Dialectics = Organon = Rational Philosophy

Zweiter Theil.

Denklehre.

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Reine Denklehre.

Erstes Hauptstück.

Reine logische Elementarlehre.

A. Von den Begriffen.

B. Von den Urtheilen.

C. Von den Schlüssen (Syllogistik).

Zweites Hauptstück.

Reine logische Methodenlehre.

A. Von den Erklärungen.

B. Von den Eintheilungen.

C. Von den Beweisen.

Zweiter Abschnitt.

Angewandte Denklehre.

Erstes Hauptstück.

Angewandte logische Elementarlehre.

A. Von den logischen Krankheiten

B. Von den logischen Heilmitteln.

Zweites Hauptstück.

Angewandte logische Methodenlehre.

A. Von der Erwerbung der Erkenntnisse.

Metaphysica = Ideology
Phil. Prima = Ontology = Architektonik

Erstes Hauptstück.

Analytik des Sinnes.

Zweites Hauptstück.

Analytik des Verstandes.

A. Von der psychologischen Idee.

B. Von der kosmologischen Idee.

C. Von der theologischen Idee.

Zweiter Abschnitt.

Angewandte Erkenntnisslehre oder metaphysische Naturlehre.

Erstes Hauptstück.

Metaphysische Hylologie.

Zweites Hauptstück.

Metaphysische Organologie.

Drittes Hauptstück.

Metaphysische Teleologie.

Handbuch
der
Philosophie
und der
philosophischen Literatur.

Erster Band.

Τινες οἱ φιλοσοφουντες, ει μητε οἱ σοφοι, μητε οἱ αμαθεις; — Δηλον δη τουτο γε ἠδη και παιδι, ὁτι οἱ μεταξυ τουτων αμφοτερων· ὡν αν και ὁ Ερως. Εστι γαρ δη των καλλιστων ἡ σοφια· Ερως δ᾽εστιν ερως περι το καλον· ὡστε αναγκαιον, Ερωτα φιλοσοφον ειναι· φιλοσοφον δε οντα, μεταξυ ειναι σοφου και αμαθους.

Plat. symp. (Opp. vol. X. pag. 232. Bip.)

Allgemeine Einleitung.

Von der Philosophie überhaupt.

---

§. 1.

Das Wort.

Angenommen, daß das Wort Philosophie jetzt eine von den Wissenschaften bezeichnen soll, in welche der menschliche Geist das ganze Gebiet seiner (angeblichen oder wirklichen) Erkenntniß, zum Behuf einer leichtern Uebersicht und Bearbeitung zerlegt hat: so entsteht zuerst die Frage, welchen Begriff man sich von dieser Wissenschaft zu machen habe. Da aber jener bloß zufällig entstandene Name keinen Aufschluß hierüber giebt, und ein durchaus bestimmter Begriff von dieser Wissenschaft erst in und durch sie selbst — indem man philosophirt — gewonnen werden kann: so sind alle in gegenwärtiger Einleitung enthaltenen Erklärungen nur als vorläufige anzusehn. *)

*) Ueber die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Wortes Philosophie (Weisheitsliebe, von φιλος und σοφια) findet sich in Meiners's Geschichte der Wissenschaften in Griechenland und Rom (B. 1. S. 112 ff.) eine ausführliche und gründliche Untersuchung. Die Schriften aber, welche den Begriff und den davon abhängigen Inhalt und Umfang der Philosophie betreffen, werden in der Folge angeführt werden.

§. 2.

Die Wissenschaft.

Jede Wissenschaft, als ein besondrer Theil der gesammten menschlichen Erkenntniß, setzt voraus ein Etwas, das erkannt werden, und ein Etwas, das erkennen soll. Jenes heißt der *Gegenstand* oder *Vorwurf* (objectum), dieses der *Unterstand* oder *Träger* der Wissenschaft (subjectum scientiae). Jenes kann unendlich mannigfaltig sein, dieses ist der menschliche Geist, welcher seine Aufmerksamkeit auf irgend einen Gegenstand richtet, um ihn genauer kennen zu lernen. *Wissenschaft* (gegenständlich oder objectiv betrachtet) ist also ein Inbegriff von Erkenntnissen in Bezug auf einen bestimmten Gegenstand. Diese Erkenntnisse müssen demnach *gleichartig* und mit einander zu einem *Ganzen* innig verbunden sein. Ein solches Ganze heißt auch ein *System* und, wiefern es gelehrt und gelernt werden kann, eine *Lehre* (doctrina, disciplina).

§. 3.

Gehalt und Gestalt der Wissenschaft.

Wieferne die zu einer Wissenschaft gehörigen Erkenntnisse in ihrer Einzelheit betrachtet werden, heißen sie der *Gehalt* oder *Stoff* der Wissenschaft (materia scientiae); die Art und Weise aber, wie sie durch den menschlichen Geist zu einem Ganzen verbunden sind, heißt die *Gestalt* der Wissenschaft (forma scientiae). Beide bestimmen sich gegenseitig und durchdringen gleichsam einander. Sie sind also nur unterschieden, wieferne wir sie

von einander abgesondert denken (in abstracto). Wieferne wir aber die Wissenschaft wirklich in unsrem Bewusstsein tragen (in concreto), gehören sie nothwendig zusammen und sind eben in dieser Vereinigung die Wissenschaft selbst.

§. 4.

Lehr- Grund- und Folge-Sätze.

Erkenntnisse, zur wissenschaftlichen Mittheilung wörtlich dargestellt, heißen Lehrsätze (dogmata). [a]) Diese, auf einander dergestalt bezogen, daß der eine die Gültigkeit des andern bestimmt, sind theils anfängliche oder Grundsätze (principia, dogmata primitiva), theils abgeleitete oder Folgesätze (principiata, dogmata derivativa). Die letzten sind also durch die ersten vermittelt. Sätze, welche unmittelbar gewiß wären, deren Wahrheit also von keinem anderweiten Satze abhinge, würden mit Recht erste, höchste und letzte Grundsätze oder Urgrundsätze (principia originaria) heißen. [b])

a) Dogmata (von δοκεῖν, meinen) sind eigentlich bloße Lehrmeinungen. Weil es aber in den Wissenschaften oft zweifelhaft ist, ob ein Satz mehr als bloße Meinung ausdrücke, so nennt man auch alle Lehrsätze Dogmen. Quae Graeci vocant δογματα, nobis *decreta* licet appellare, vel *scita*, vel *placita*. *Sen.* ep. 95.

b) Ob es solche Grundsätze gebe, bleibt hier unbestimmt. Wenn es aber solche gäbe, so würden sie nie als Folgesätze aufgestellt werden können, obwohl jeder Folgesatz durch fortgesetzte Ableitung der Erkenntnisse auch zum Grundsatz erhoben werden könnte. Darum unterscheide man absolute und relative Grundsätze.

\: disposition

§. 5.

Die Urwissenschaft oder Philosophie.

Es lässt sich eine Wissenschaft denken, welche eben darauf ausginge, alles, was sie in den Kreis ihrer Untersuchungen zöge, aus Grundsätzen zu erkennen, und zwar, wo möglich, aus den höchsten und letzten — welche daher auch allen übrigen Wissenschaften ihre Grundsätze darböte und für sie der eigentliche Lebensquell, der sie durchdringende und beherrschende Geist (spiritus rector) wäre — also eine Wissenschaft der Wissenschaften, oder, mit einem Worte, eine Urwissenschaft = Philosophie. *)

*) Die Namen Wissenschaftslehre und Allwissenschaft, mit welchen man die Philosophie im Deutschen auch bezeichnet hat, wollen ungefähr dasselbe sagen. Weltweisheit ist ein ganz unangemessner Ausdruck, weil er, außer seiner Unbestimmtheit, auch die Philosophie, als sapientia secularis seu profana, gegen die Theologie, als sapientia sacra, in Schatten stellt.

§. 6.

Das Philosophiren.

Eine solche Wissenschaft kann dem menschlichen Geiste noch weniger, als irgend eine andre, angeboren sein, wiewohl die Anlage und der Antrieb dazu im Wesen desselben liegen muß. Auch kann sie ihm nicht von außen mitgetheilt werden, wenn gleich die Anregung dazu von außen kommen mag. Er muß sie also aus sich selbst erzeugen; und die darauf abzweckende, theils natürliche theils künstliche, Thätigkeit heißt das Philosophiren. Ob nun gleich eine so eigenthümliche Thätigkeit unmittelbar

vollzogen sein will, wenn man sich ihrer mit Klarheit bewusst werden soll: so lässt sie sich doch bezeichnen als ein Einkehren in und Aufmerken auf sich selbst, um zuvörderst sich selbst und mittels dessen auch Andres gründlich zu erkennen. *)

*) Selberkenntniß (autognosia) ist allerdings das Erste, was der Philosophirende beabsichtet, aber nicht das Einzige; die Erkenntniß andrer Dinge (heterognosia) ist eben dadurch mit eingeschlossen. Warum die ältesten Philosophen nicht mit jener, sondern mit dieser begannen, ist leicht erklärbar. — Vergl. J. A. Bergk's Kunst zu philosophiren. Leipzig, 1805. 8. und Karl Leonh. Reinhold's Abhandlung: Was heißt Philosophiren, was war es und was soll es sein? (In Dess. Beiträgen zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfange des 19. Jahrhunderts. H. 1. Nr. 2.) nebst den in der Anmerkung zum folgenden §. angeführten Schriften.

§. 7.

Begriff der Philosophie.

Nach dem Bisherigen würde sich von diesem Begriffe folgende vorläufige Erklärung (§. 1) geben lassen: Die Philosophie ist eine Wissenschaft, welche den Menschen in Stand setzen soll, sich von seinen Ueberzeugungen und Handlungen eine möglichst genaue Rechenschaft zu geben. Denn da der Mensch, auch unabhängig von aller Philosophie, gewisse Ueberzeugungen hegt und gewisse Handlungen ausübt, so wird er sich von denselben nur dann und sofern eine möglichst befriedigende Rechenschaft geben können, wann und wiefern er philosophirt (§. 6). *)

*) Die Schriften über den Begriff der Philosophie gehen zwar in ihren Bestimmungen meist weiter,

als das Bisherige, indem sie nicht nur den Begriff selbst genauer zu bestimmen, sondern auch den Inhalt und Umfang dieser Wissenschaft daraus zu entwickeln suchen. Indessen ist doch hier der schicklichste Ort für deren Angabe. Man vergleiche also:

Geo. Frdr. Dan. Göss de variis, quibus usi sunt Graeci et Romani, philosophiae definitionibus commentatio. Partic. I—III. Ulm, 1811—1816. 4.

Plato de philosophia, vel dialogus, qui inscribitur *Ἐρασταί*. Gr. et lat. cum animadverss. ed. *Joh. Jos. Stutzmann*. Erlang. 1806. 8. — *Aug. Magn. Kraft* de notione philosophiae in *Platonis Ἐρασταῖς* obvia. Leipzig, 1786. 4.

Joh. Aug. Eberhard von dem Begriffe der Philosophie und ihren Theilen. Berl. 1778. 8.

Karl Heinr. Heydenreich über den Begriff der Philosophie. (In Dess. Originalideen über die interessantesten Gegenstände der Philosophie. B. 2. Abh. 6.)

Karl Leonh. Reinhold über den Begriff der Philosophie. (In Dess. Beiträgen zur Berichtigung bisheriger Misverständnisse der Philosophen. B. 1. Abh. 1.)

Joh. Gli. Fichte über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie. Weim. 1794. 8. Ausg. 2. Jena u. Leipz. 1798. 8.

Chph. Gfr. Bardili, was ist und heißt Philosophie? (In Dess. philos. Elementarl. H. 1.).

Joh. Ernst Parow's Untersuchungen über den Begriff der Philosophie und den verschiednen Werth der philosophischen Systeme. Greifsw. 1795. 8.

Wilh. Traug. Krug's Abhandlung über den Begriff und die Theile der Philosophie. (Hinter Dess. Vorlesung über den Einfluß der Philosophie auf Sittlichkeit, Religion und Menschenwohl. Jena, 1796. 8.). Hierauf bezieht sich auch ein Aufsatz in der neuen Bibliothek der schönen Wissenschaften ꝛc. (B. 57. St. 1. S. 70 ff.) mit der Ueberschrift: Was ist ein Philosoph?

Karl Chsti. Erh. Schmid's Reflexionen über Philosophie, Philosophiren und Philosophen. (In Dess. philosophischem Journale, und daraus wieder

abgedruckt in Ress. Aufsätzen philosophischen und theologischen Inhalts. B. 1. Nr. 1.)

Börge Rüsbrigh über das Alter der Philosophie und des Begriffs von derselben, oder Untersuchung, ob und wieferne die Meinung derer gegründet ist, welche dafür halten, daß man erst in unsern Zeiten zu wahrer Philosophie und einem vollständigen Begriffe von wahrer Philosophie gelangt sei. Aus dem Dän. übers. von Joh. Ambr. Markussen. Kopenh. 1803. 8.

Joh. Jak. Wagner über das Wesen der Philosophie. Bamb. u. Würzb. 1804. 8.

Sim. Erhardt über den Begriff und Zweck der Philosophie. Freib. im Breisg. 1817. 8.

Frdr. von Calker, die Bedeutung der Philosophie. Berl. 1818. 8.

Ludw. Thilo's Begriff und Eintheilung der Allwissenschaft oder der sogenannten Philosophie. Bresl. 1818. 8.

Chsti. Aug. Henr. Clodius de philosophiae conceptu, quem Kantius cosmicum appellat, a scholastico ad stabiliendam encyclopaediam disciplinarum philosophicarum accuratius separando. Leipz. 1826. 4. — Auch vergl. die §. 8. und 10. angeführten Schriften.

§. 8.

Werth der Philosophie.

Dieser ergiebt sich aus ihrem Wesen und Zwecke von selbst (§. 5—7). Wie nämlich jede Wissenschaft ihren selbständigen Werth hat, so muß ihn auch die Philosophie haben, indem der Mensch nur durch sie zur wahren Selbbefriedigung in Ansehung seiner Ueberzeugungen und Handlungen gelangen kann. Sie muß daher Kopf und Herz des Menschen auf gleiche Weise bilden. Aber auch in Bezug auf andre Wissenschaften ist ihr hoher Werth un-

leugbar, da sie das im Mittelpunkte der menschlichen Erkenntniß strahlende Licht ist, welches alle, selbst im entferntesten Umkreise liegenden, Erkenntnißgebiete theils stärker theils schwächer erleuchtet, so daß in keinem derselben ohne Philosophie echte Wissenschaftlichkeit statt finden kann. *)

*) Hierüber sind folgende Schriften zu vergleichen:

Glo. Ern. Schulze de summo secundum *Platonem* philosophiae fine. Helmst. 1789. 4. — Ders. über den höchsten Zweck des Studiums der Philosophie. Leipz. 1789. 8.

Frdr. Köppen über den Zweck der Philosophie. München, 1807. 8.

Car. Ado. Caesar de justo philosophiae statuendo pretio. Leipz. 1795. 4.

Ant. Joseph Dorsch's Untersuchung des Werths der Philosophie. Mainz, 1789. 8.

Wilh. Traug. Krug's Vorlesung über den Einfluß der Philosophie auf Sittlichkeit, Religion und Menschenwohl. (S. Anm. zu §. 7).

Karl. Heinr. Ludw. Pölitz's Vorlesung über den nothwendigen Zusammenhang der Philosophie mit der Geschichte der Menschheit. Leipz. 1795. 8.

Glo. Benj. Gerlach — Philosophie, Gesetzgebung und Aesthetik in ihrem jetzigen Verhältnisse zur sittlichen und ästhetischen Bildung des Deutschen. Posen u. Leipz. 1804. 8. (Preisschrift).

Joh. Kasp. Frdr. Manso's Rede über den Einfluß der Philosophie auf die Dichtkunst. (Aus dem Lat. übersetzt in: Schlesische Provinzialblätter. J. 1794. III.).

Dan. Wyttenbachii oratt. II, de conjunctione philosophiae cum elegantioribus literis, et de philosophia, auctore Cicerone, laudatarum artium omnium procreatrice et quasi parente. In *Friedemanni* miscell. critt. B. 1. (1822) Abth. 3. S. 507 ff. und B. 2. (1823) Abth. 3. S. 542 ff.

§. 9.

Theile der Philosophie.

Die Philosophie als ein wissenschaftliches Ganze kann selbst wieder in mehre Theile oder philosophische Wissenschaften zerfällt werden, die jedoch aufs Innigste zusammenhangen. Da sich aber der Umfang der Philosophie nach allen ihren Theilen auch erst späterhin genauer nachweisen lässt: so bemerken wir nur vorläufig, daß, wie die Sätze einer Wissenschaft überhaupt in Grundsätze und Folgesätze zerfallen (§. 4), so auch die ganze Urwissenschaft zuvörderst in eine Grundlehre und eine Folgelehre eingetheilt werden kann.

*) Zur letzten gehörte sodann weiter sowohl die theoretische als die praktische Philosophie. Dieser Unterschied aber, so wie der zwischen der reinen und angewandten Philosophie, kann erst tiefer unten entwickelt werden.

§. 10.

Literatur der Philosophie.

Diese ist theils allgemein, theils besonder. Zur allgemeinen gehören, außer den bereits (§. 6—8) angeführten Schriften, alle diejenigen Werke, welche sich nicht auf irgend einen Theil der Philosophie oder irgend einen Gegenstand der philosophischen Forschung beschränken, also

1. die ein- und anleitenden Schriften, } a)
2. die sogenannten Enzyklopädien, }
3. die das Ganze mehr oder weniger systematisch und ausführlich abhandelnden Schriften, b)
4. die philosophischen Wörterbücher, c)

5. die philosophischen Zeitschriften, d)

6. die Sammlungen der Werke berühmter Philosophen, e) und

7. die bibliographischen Werke. f) — Was aber zur besondern Literatur der Philosophie gehört, wird in der Folge, jedes an seinem Platze, angeführt werden.

a) Da die Verfasser der unter Nr. 1. und 2. bezeichneten Schriften jenen Unterschied nicht festgehalten und daher sowohl ein- und anleitende Enzyklopädien als enzyklopädische Ein- und Anleitungen geschrieben haben, so folgen diese beiden Arten von Schriften, deren manche auch historisch und bibliographisch sind, hier unter einander:

Marius Nizolius de veris principiis et vera ratione philosophandi contra Pseudophilosophos [Aristotelico-Scholasticos]. Parma, 1553. — wiederholt von Leibnitz, 1670. — später auch von Kortholt.

Baumgartenii encyclopaedia philosophica. Halle, 1768. 8.

Wilh. Dietler's Skizze der Philosophie. Mainz, 1786. 8.

Institutionum philosophicarum sciagraphia. (Praes. *P. Caj. a S. Andrea.*) Würzb. 1786. 8.

Ant. Jsph. Dorsch, wie soll man Philosophie auf Akademien studiren? Mainz, 1789. 8.

Joh. Chsti. Briegleb's Einleitung in die philosophischen Wissenschaften, nebst Abriß der Geschichte derselben und Verzeichniß der vornehmsten philosophischen Schriften. Koburg, 1790. 8.

Karl Heinr. Heydenreich's enzyklopädische Einleitung in das Studium der Philosophie nach den Bedürfnissen unsers Zeitalters, nebst Anleitung zur philosophischen Literatur. Leipzig, 1793. 8.

Joh. Heinr. Gli. Heusinger's Versuch einer Enzyklopädie der Philosophie, verbunden mit einer praktischen Anleitung zum Studium der kritischen Philosophie. Weimar, 1796. 2 Thle. 8.

Chstn. Frdr. Callisen's kurzer Abriß einer philosophischen Enzyklopädie. Kiel, 1803. 8.

Joh. Heinr. Abicht's Enzyklopädie der Philosophie. Mit literarischen Notizen (die nur auf dem Titel, aber nicht im Buche stehen). Frankf. a. M. 1804. 8.

Kajet. Weiller's Anleitung zur freien Ansicht der Philosophie. Münch. 1804. 8.

Karl Leonh. Reinhold's Anleitung zur Kenntniß und Beurtheilung der Philos. in ihren sämmtlichen Lehrgebäuden. Wien, 1805. 8.

Geo. Mich. Klein's Beitrag zum Studium der Philosophie, als Wissenschaft des All, nebst einer vollständigen und faßlichen Darstellung ihrer Hauptmomente. Würzb. 1805. 8.

Joh. Frdr. Herbart über philosophisches Studium. Gött. 1807. 8. — Dess. Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. Königsb. 1813. 8. (ist nicht bloß einleitend, sondern auch abhandelnd, und 1821. in einer 2. Aufl. verbessert erschienen).

Chstl. Wilh. Snell's allgemeine Uebersicht der Philosophie, oder enzyklopädische Einleitung in das Studium derselben. Gieß. 1808. 8. Ausg. 2. 1810.

Frdr. Bouterwek's Lehrbuch der philosophischen Vorkenntnisse. Gött. 1810. 8. A. 2. 1820.

Adolph. Kayßler's Einleitung in das Studium der Philosophie. Bresl. 1812. 8.

Karl Heinr. Ludw. Pölitz, die philosophischen Wissenschaften in einer enzyklopädischen Uebersicht dargestellt. Leipz. 1813. 8. Früher gab Ders. heraus: Enzykl. der gesammten philos. Wiss. im Geiste des Syst. einer neutralen Philos. Leipz. 1807. 2 Thle. 8.

Glo. Ernst Schulze's Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Gött. 1814. 8. Ausg. 2. 1818. A. 3. 1824.

Glo. Wilh. Gerlach's Anleitung zu einem zweckmäßigen Studium der Philosophie. Wittenb. 1815. 8.

G. W. F. Hegel's Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Heidelb. 1817. 8.

Sim. Erhardt's philosophische Enzyklopädie. Freiburg im Breisg. 1818. 8. — Dess. Einleitung

in das Studium der gesammten Philosophie. Heidelberg, 1824. 8.

Joseph Hillebrand's Propädeutik der Philosophie. Heidelb. 1819. 2 Thle. 8.

Frdr. Calker's Propädeutik der Philosophie. 1. Heft. Methodologie der Philosophie. 2. Heft. System der Philosophie in enzyklopädisch- tabellarischer Uebersicht. Bonn, 1820. u. 1821. 4.

Chsti. Kapp's Encyklopädie der Philosophie. Th. 1. Einleitung. Auch unter dem Titel: Einleitung in die Philos. als 1. Th. einer Encykl. derselben. Berlin u. Leipzig, 1825. 8.

Scheidler's methodologische Enzyklopädie der Philosophie. I. Prolegomena über den Begriff und das Studium der Philosophie im Allgemeinen. Jena, 1825. 8.

Laurentie, introduction à la philosophie. Paris, 1826. 8.

Gabler's Lehrbuch der philosophischen Propädeutik, als Einleitung zur Wissenschaft. Erlangen, 1827. 8.

Suabedissen, zur Einleitung in die Philosophie. Marburg, 1827. 8.

* * *

Joh. Chsti. Frdr. Dietz, der Philosoph und die Philosophie aus dem wahren Gesichtspunkte und mit Hinsicht auf die heutigen Streitigkeiten betrachtet. Leipz. 1802. 8.

Jak. Salat über den Geist der Philosophie mit kritischen Blicken auf einige neuere Erscheinungen im Gebiete der philosophischen Literatur. München, 1803. 8.

C. A. Eschenmaier, die Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie. Erlang. 1803. 8.

Frdr. Köppen's Darstellung des Wesens der Philosophie. Nürnb. 1810. 8. — Vergl. Frdr. Schafberger's Kritik dieser Schrift. Ebend. 1813. 8.

H. B. Weber, die Philosophie in ihrer Größe und (ihren) Gränzpunkten. Oehringen u. Heidelb. 1809. 8.

Geo. Wilh. Block, die Fehler der Philosophie

mit ihren Ursachen und Heilmitteln. Braunschweig, 1804. 8.

Chph. Gfr. Bardili's Rede: Giebt es für die wichtigsten Lehren der theoret. und prakt. Philos. ungeachtet aller Widersprüche der Weltweisen doch noch gewisse allgemein brauchbare Kennzeichen der Wahrheit? Stuttg. 1791. 8.

Karl Leonh. Reinhold, wie und worüber lässt sich in der Philosophie Einverständniß der Selbdenker hoffen? (Im N. deutsch. Merk. 1791. II. 6.). Auch vergl. Dess. Grundlegung einer Synonymik für den allgemeinen Sprachgebrauch in den philosophischen Wissenschaften. Kiel, 1812. 8.

Guil. Traug. Krug de pace inter philosophos utrum speranda et optanda. Wittenb. 1794. 4. — *Id.* de poëtica philosophandi ratione. Leipzig, 1809. 4.

Imm. Kant's Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie. Zuerst 1796, dann in Dess. vermischten Schriften, B. 3. S. 339 ff.

* * *

Alex. Gerard's Gedanken von der Ordnung der philosophischen Wissenschaften. Aus dem Engl. übers. Riga, 1770. 8. Der Uebersetzer dieser Schrift gab auch heraus: Abh. von den ersten Grundsätzen in der Weltweisheit ꝛc. mit einer Vorr. über das Studium der Weltw. Riga, 1770. 8. und: Versuch über die Kritik der wissenschaftlichen Diction mit Beispielen aus den philosophischen Systemen. Greifsw. 1810. 8.

(Karl Franz von Irwing) Gedanken über die Lehrmethode in der Philosophie. Berl. 1773. 8.

Joh. Geo. Schlosser's Schreiben an einen jungen Mann, der die Philosophie studiren wollte. Lübeck, 1796. 8.

Benj. Karl Höyer's Abhandlung über die philosophische Konstrukzion, als Einleitung zu Vorlesungen in der Philosophie. Aus dem Schwed. übers. Stockh. u. Hamb. 1801. 8. — Vergl. darüber Schelling's und Hegel's krit. Journ. d. Philos. B. 1. St. 3.

S. 26 ff. und Reinhold's Beiträge zur Uebersicht des Zust. der Philos. H. 6. S. 208 ff.

J. J. Stutzmann's Grundzüge des Standpunktes, Geistes und Gesetzes der universellen Philosophie und der Anfoderungen an die Bearbeitung und das Studium derselben. Erlangen, 1811. 8.

Joh. Nepom. von Wening über das Verhältniß des Wesens zur Form in der Philosophie. Landshut, 1811. 8. (Preisschrift).

Geo. Sam. Franke über die Eigenschaften der Analysis und der analytischen Methode in der Philosophie. Berl. 1805. 8. (Preisschrift).

(Karl Leonh. Reinhold's) Versuch einer Auflösung der Aufgabe, die Natur der Analysis und der analytischen Methode in der Philosophie genau anzugeben u. s. w. München, 1805. 8.

Joh. Chph. Hoffbauer über die Analysis in der Philosophie — nebst Abhandlungen verwandten Inhalts. Halle, 1810. 8. — Dess. Versuch über die sicherste und leichteste Anwendung der Analysis in den philosophischen Wissenschaften. Leipzig, 1810. 8. (Preisschrift).

J. B. Maugras sur l'analyse en philosophie. Paris, 1806. 8.

b) Hieher gehören folgende Schriften, welche auch als universale Enzyklopädien der Philosophie betrachtet werden können, während die unter a angeführten formale sind.

Pierre Sylvain Regis, système de la philosophie, contenant la logique, la metaphysique, la physique et la morale. Paris, 1690. 3 Bde. 4. Amsterdam, 1691. 4 Bde. 4. (Enthält auch eine kurze und geistvolle Darstellung der Geschichte der Philosophie).

Joh. Geo. Heinr. Feder's Grundriß der philosophischen Wissenschaften, nebst der nöthigen Geschichte. Koburg, 1769. 8.

Glo. Aug. Tittel's Erläuterungen der theoret. und prakt. Philos. nach Feder's Ordnung. Frankf. am M. 8. (Logik. N. A. 1793. Metaphysik. N. A. 1788. Allg. prakt. Philos. N. A. 1789. Moral. N. A.

1791. Natur- und Völkerrecht. N. A. 1794. Abhandlungen über einzele wichtige Materien. 1786.).

Ernst Platner's philosophische Aphorismen, nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte. Ganz neue Ausarbeitung. Leipz. 1793—1800. 2 Thle. 8.

John Bruce's erste Grundsätze der Philosophie mit Anwendung derselben auf Geschmack, Wissenschaften und Geschichte. Aus dem Engl. von Karl Gfr. Schreiter. Züllichau, 1788. 8.

Frdr. Wilh. Dan. Snell's Lehrbuch für den ersten Unterricht in der Philosophie. Gießen, 1794. 2 Thle. 8. A. 8. 1821. — Dess. und Chsti. Wilh. Snell's Handbuch der Philosophie für Liebhaber. Gieß. u. Wetzl. 1802—1810. 7 Thle. 8.

Karl Heinr. Ludw. Pölitz's Lehrbuch für den ersten Kursus der Philosophie. Leipzig und Gera, 1795. 8.

Frdr. Ast's Grundlinien der Philosophie. Landsh. 1807. 8. A. 2. 1809.

Franz Sam. Karpe's Darstellung der Philosophie ohne Beinamen in einem Lehrbegriffe, als Leitfaden zum liberalen Philosophiren. Wien, 1802—1803. 6 Thle. 8.

Gfr. Imm. Wenzel's vollständiger Lehrbegriff der gesammten Philosophie. Linz, 1803—1804. 4 Thle, 8.

Ign. Thanner's Lehr- und Handbuch der theor. und prakt. Philosophie. München, 1811—12. 2 Thle. 8.

A. Kayßler's Grundsätze der theoretischen und praktischen Philosophie. Halle, 1812. 8.

Thadd. Ans. Rixner's Aphorismen der gesammten Philosophie. Sulzbach, 1818. 2 Bde. 8.

Frdr. Beuterwek's Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften, nach einem neuen System entworfen. In 2 Theilen. Göttingen, 1815. A. 2. 1820. 8.

Joh. Erich von Berger, allgemeine Grundzüge zur Wissenschaft. Th. 1. Analyse des Erkenntnissvermögens. Th. 2. Zur philosophischen Naturerkenntniß. Th. 3. Zur Anthropologie und Psychologie. Altona, 1817—24. 8.

Frdr. Linkmaier's Lehrgebäude der allgemeinen Wahrheit nach der gesunden Vernunft. Bielef. u. Leipz. 3 Thle. 8.

Συνταγμα φιλοσοφιας ὑπο K. M. Κουμα. Wien, 1812—1820. 4 Thle. 8. (Größtentheils übersetzt aus des Verf. Fundamentalphilos. und Syst. der theoret. u. prakt. Philos. — Eine Uebersetzung eben dieser Werke, so wie auch dieses Handbuchs, ins Polnische ist von Adam Ign. v. Zabellewicz in Warschau angekündigt).

Guil. Traug. Krugii systema philosophiae criticae. In compendium redegit, latine interpretatus est et edidit *Steph. Marton.* In 2 Thln. Wien, 1820. 8. (Th. 1.).

Leçons de philosophie ou essai sur les facultés de l'ame. Par. G. *Laromiguière.* Paris, 1815—18. A. 2. 1820. 2 Thle. 8.

Cours de philosophie. Par. A. *Garrigues.* Paris, 1821. 8.

c) Wegen der zweckmäßigsten Einrichtung solcher Wörterbücher vergl. Feder's Ideal eines philosophischen Lexikons (im enzyklopäd. Journale. Cleve, 1774.) und eine Rezension in der N. Leipz. Lit. Zeit. 1806. Nr. 22. Als das erste geschriebne Werk dieser Art kann man betrachten: *Platonis ὁροι* s. definitiones, wiewohl es nicht echt, auch nicht ganz in alphabetischer Ordnung (wie Joh. Jak. Wagner's W. B. der platonischen Philosophie. Gött. 1799. 8.) abgefasst ist. Das erste gedruckte Werk dieser Art aber ist *Joh. Bapt. Bernardi* seminarium totius philosophiae aristotelicae et platonicae, nec non stoicae. Venedig, 1582. Fol., worauf mehre jetzt völlig unbrauchbare Werke dieser Art von Micraelius, Chauvin u. A. folgten. Brauchbarer sind:

Pet. Bayle's philosophisches W. B., oder die philosophischen Artikel aus B.'s historisch-krit. W. B. abgekürzt und herausg. von Ludw. Heinr. Jakob. Halle, 1796—1797. 2 Thle. 8.

Joh. Geo. Walch's philosophisches Lexikon. Leipz. 1726. A. 5. mit vielen Zusätzen und neuen Artikeln vermehrt von Just. Chsti. Hennings. Ebend. 1775. 2 Bde. 8.

Joh. Chsti. Lossius's neues philos. allgem. Reallex. Erfurt, 1803—1807. 4 Bde. 8.

Gfr. Imm. Wenzel's neues vollständiges philos. Reallex. Linz, 1806—1808. 2 Bde. 8.

Geo. Sam. Alb. Mellin's allg. W. B. der Philosophie. Magdeb. 1805—1807. 2 Bde. 8. — Dess. encyklop. W. B. der kritischen Philos. Züll. nachher Jena u. Leipz. 1797—1804. 6 Bde. in 12 Abthll. 8. — Dess. Kunstsprache der krit. Philos. aus Kant's Schriften gesammelt und alphabetisch geordnet. Jena u. Leipz. 1798. 8.

Karl Chsti. Erh. Schmid's W. B. zum leichtern Gebrauche der kantischen Schriften. N. A. Jena, 1798. 8.

Wilh. Traug. Krug's allgemeines Handwörterbuch der philoss. Wiss. nebst ihrer Literat. und Gesch. Leipzig, 1827 ff. 8. (bis jetzt 3 Bde., welche von A bis Sp. gehen).

d) Diese Zeitschriften enthalten theils vermischte philosophische Abhandlungen, theils Nachrichten und Beurtheilungen von andern philosophischen Schriften, und sind daher auch zum Theile bibliographisch. Ihre Titel sind folgende:

(Chph. Aug. Heumann's) Acta philosophorum d. i. gründliche Nachrichten aus der Historia philosophica, nebst beigefügten Urtheilen von den dahin gehörigen alten und neuen Büchern. Halle, 1715—1723. 18 Stcke. in 3 Bden. 8. — Als Fortsetzungen derselben können angesehn werden: (Joh. Geo. Hager's) philosophischer Büchersaal. Leipz. 1741—1744. 8. Und: Philosophische Untersuchungen und Nachrichten. Leipzig, 1744—1745. 8.

Göttingische philosophische Bibliothek, herausg. von Chr. Ernst von Windheim. Hannov. 1749—1757. 9 Bde. 8. — Bemühungen der Weltweisen vom Jahre 1700 bis 1750, herausg. von Dems. Nürnb. 1751—1754. 6 Bde. 8.

Jenaische philos. Biblioth., herausg. von Joach. Geo. Daries. Jena, 1759—1760. 2 Bde. 8.

Philos. Biblioth., herausg. von Frdr. Just. Riedel. Halle, 1768. 8.

Philos. Biblioth., herausg. von M. J. T. Sattler. Leipz. 1771. 8.

Biblioth. der Philosophie und Literatur, herausg. von Rud. Heinr. Zobel. Frankf. a. d. O. 1774—1775. 2 Bde. 8.

Neue philos. Biblioth. (herausg. erst von Faber, dann von Hennings). Leipz. 1774—1776. 2 Bde. 8.

Neueste philos. Literatur, herausg. von Joh. Chsti. Lossius. Halle, 1778—1782. 7 Stcke. 8. — Dess. Uebersicht der neuesten philos. Literatur. Gera, 1784—1785. 3 Stcke. 8.

Denkwürdigkeiten aus der philos. Welt, herausg. von Karl Ado. Cäsar. Leipz. 1785 ff. 8. (bis 1788, 6 Bde.). — Dess. philoss. Annalen. Nürnb. 1787 ff. 8. (bis 1793, 2 Thle. in 4 Bden).

Philos. Magazin, herausg. von Joh. Aug. Eberhard. Halle, 1788 ff. 8. (bis 1792, 4 Bde). — Dess. philos. Archiv. Berl. 1792 ff. 8. (bis 1795, 2 Bde).

Philos. Biblioth., herausg. von Joh. Geo. Heinr. Feder und Chph. Meiners. Gött. 1788 ff. 8. (bis 1791, 4 Bde).

Neues philos. Magazin, herausg. von Joh. Heinr. Abicht und Ernst Gli. Born. Leipz. 1789 ff. 8. (bis 1791, 2 Bde).

Philos. Journ. für Moralität, Religion und Menschenwohl, herausg. von Karl Chsti. Erh. Schmid und Frdr. Wilh. Dan. Snell. Gießen, 1793 ff. 8. (bis 1795, 4 Bde).

Philos. Journ., in Gesellschaft mit mehren Gelehrten, herausg. von Joh. Heinr. Abicht. Erlang. 1794 ff. 8. (bis 1795, 3 Bde).

Philos. Journ. einer Gesellschaft deutscher Gelehrten, herausg. von Frdr. Imm. Niethammer und (seit 1797) Joh. Gli. Fichte. Neustrel. und Jena, 1795 ff. 8. (endete 1798 mit B. 9. H. 2).

Annalen der Philos. und des philos. Geistes, herausg. von Ludw. Heinr. Jakob. Halle u. Leipz. 1794 ff. 4. (Einige Jahrgänge).

Philos. Museum, herausg. von Joh. Gli. Buhle und Frdr. Bouterwek. Gött. 1798 ff. 8. (bis 1799, 2 Bde).

Allg. Biblioth. der neuesten philos. Lit., herausg. von Joh. Ernst Chsti. Schmid, Karl Großmann und Frdr. Wilh. Dan. Snell. Gießen, 1799. 8. (Einige Stücke).

Krit. Journ. der Philosophie, herausg. von Frdr.

Wilh. Joseph Schelling und Geo. Wilh. Hegel. Tübing. 1802 ff. 8. (endete 1803 mit B. 2. St. 3. Des Ersten Journ. für spekulative Physik kann auch hieher gerechnet werden).

Neues Museum der Philos. und Lit., herausg. von Frdr. Bouterwek. Leipzig, 1802 ff. 8. (Einige Hefte).

Beiträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philos. beim Anfange des 19. Jahrh., herausg. von Karl Leonh. Reinhold. Hamb. 1801 ff. 8. (bis 1803, 6 Hefte).

Königsberger Archiv für Philosophie, Theologie, Sprachkunde und Geschichte. Von Delbrück, Erfurdt, Herbart, Hüllmann, Krause und Vater. Königsb. 1811 ff. 8. (Mehre Jahrgänge).

Zeitschr. für die Philos., herausg. von Glo. Chsti. Frdr. Fischhaber. Stuttg. 1818 ff. 8. (bis 1820, 4 Hfte).

e) Da es solcher Sammlungen sehr viele giebt, so mögen hier nur einige der wichtigern stehen:

Platonis opera. Gr. cum interpret. lat. *Joh. Serrani*, cura *Henr. Stephani*. Paris, 1578. 3 Bde. Fol. — Zweibr. Ausg. 1781—1786. 12 Bde. 8. — N. A. von Frdr. Ast. Leipzig, 1819 ff. 8. (bis 1821, 3 Bde). — Auch von Bekker, Stallbaum u. A.

Aristotelis opera. Gr. cura *Frdr. Sylburgi*. Frankf. a. M. 1587. 11 Bde. 4. — Gr. et lat. cura *Is. Casauboni*. Leiden, 1590 (und öfter) 2 Bde. Fol. — Zweibr. Ausg. 1791 ff. 8. (bis jetzt erst fünf Bände, deren letzter zu Strasburg im 8. J. der franz. Rep. erschien).

Plutarchi moralia (seu philosophica). Ex rec. *Dan. Wyttenbachii*. Oxford, 1795—1800. 5. Bde. 4. und 10 Bde. 8. Wiederholt von Gfr. Heinr. Schäfer. Leipz. 1796 ff. 8. — Deutsch von Joh. Frdr. Sal. Kaltwasser. Frankf. a. M. 1785—1800. 9 Bde. 8. — Auswahl der philoss. Schriften Pl.s von Nüscheler. Zürich, 1768—1774. 4 Bde. 8.

Sexti Empirici opera. Gr. cum vers. lat. *Gent. Herveti* ed *Joh. Alb. Fabricius*. Leipz. 1718. Fol.

Plotini opera. Gr. cum lat. *Mars. Ficini* inter-

pret. et commentat. Basel, 1580. und wieder 1615. Fol.

Procli opera. E codd. mss. biblioth. reg. Paris. nunc primum edid. cum vers. lat. et commentar. *Vict. Cousin.* Paris, 1820 ff. 6 Bde. 8. Auch hat neuerlich Frdr. Creuzer angefangen, die Schriften des Pr. herauszugeben. Fr. a. M. 1820 ff. 8.

Ciceronis opera philosophica. Nach Joh. Davis herausg. von R. G. Rath. Halle, 1804 ff. 6 Bde. 8. — Von Joh. Aug. Görenz. Leipzig, 1809 ff. 8. (bis 1813. 3 Bde).

Senecae philosophi opera, quae extant, integris *J. Lipsii, J. F. Gronovii* et selectis variorum commentariis illustrata. Acc. *Lib. Frommondi* notae et emendationes. Amsterd. 1672. 3 Bde. 8. Ausgabe von Frdr. Ernst Ruhkopf. Leipz. 1797 ff. 6 Bde. 8. Deutsche Uebers. von J. F. Schilde. Halle, 1796. 8. Französische Uebers. von La Grange. Paris, 1778. 7 Bde. 12.

Renati des Cartes opera philosophica. Frankf. a. M. 1692. 4. Neuerlich auch von Cousin.

Bened. de Spinoza opera quae supersunt omnia. Herausg. von Heinr. Eberh. Glo. Paulus. Jena, 1802—1803. 2 Bde. 8.

John Locke's Works. Lond. 1722. 3 Bde. Fol. (A. 2.).

Godofr. Guil. de Leibnitz opera omnia. Herausg. von L. Dutens. Genf, 1768. 6 Bde. 4. — Dess. oeuvres philosophiques, latines et françaises. Herausg. von Rud. Erich Raspe. Amst. u. Leipz. 1765. 4. — Deutsch von J. H. F. Ulrich. Halle, 1778. 2 Bde. 8.

Geo. Berkeley's philosophische Werke. Aus dem Engl. (Lond. 1784. 2 Bde. 4.) Leipz. 1781. 8.

D'Alembert oeuvres philosophiques, histt. et litt. Paris, 1805 ff. 15 Bde. 8. (Erste vollständ. Ausgabe).

Franç. Hemsterhuis oeuvres philosophiques. Paris, 1792. 8. — Dess. vermischte philoss. Schriften. Aus dem Franz. Leipz. 1782—1792. 3 Thle. 8.

Des Grafen von Shaftesbury philoss. Werke. Aus dem Engl. Leipzig, 1776. 3 Thle. 8.

Chsti. Freiherrn von Wolf gesammelte kleine phi-

loss. Schriften. Halle, 1740. 8. (Die größern Schriften s. an ihrem besondern Platze).

Joach. Geo. Daries's philoss. Nebenstunden. Jena, 1749—1752. 4 Sammll. 8.

Mos. Mendelssohn's philoss. Schriften. A. 3. Berl. 1777. 2 Thle. 8. — Dess. kleine philoss. Schriften, mit einer Skizze seines Lebens und Charakters von Dan. Jenisch. (Herausg. von Joh. Geo. Müchler.) Berlin, 1789. 8.

Joh. Geo. Sulzer's vermischte philoss. Schriften. Leipzig, 1773. 8.

Chph. Meiners's vermischte philoss. Schriften. Leipzig, 1775—1776. 3 Thle. 8.

Karl Wilh. Jerusalem's philoss. Aufsätze. Herausg. von Gho. Ephr. Lessing. Braunschw. 1776. 8.

Joh. Aug. Eberhard's vermischte Schriften. Halle, 1784. 8. (Th. 1.) — Dess. neue vermischte Schriften. Halle, 1788. 8. (meist philos.).

Chsti. Garve's Versuche über verschiedne Gegenstände aus der Moral, der Literatur und dem gesellschaftlichen Leben. Bresl. 8. (der 5. und letzte Theil 1802). — Dess. vermischte Aufsätze. Bresl. 1800. 8.

Imm. Kant's vermischte Schriften. (Herausg. van Joh. Heinr. Tieftrunk). Halle, 1799. 3 Bde. 8. — Sammlung einiger bisher unbekannt gebliebnen kleinen Schriften von J. K. (Herausg. von Frdr. Theod. Rink). Königsb. 1800. 8. (Die größern Schriften s. an ihrem besondern Orte).

Karl Heinr. Heydenreich's Originalideen über die interessantesten Gegenstände der Philosophie. Leipz. 1793—1796. 3 Bde. 8.

Ant. Joseph Dorsch's Beiträge zum Studium der Philosophie. Mainz, 1787—1790. 7 Hfte. 8.

Mich. Engel's Versuche in der szientifischen und popularen Philosophie. Frankf. a. M. 1803. 8.

Joh. Jak. Engel's philoss. Schriften. Berl. 1805. 2 Bde. 8. (Auch als 9. und 10. Band seiner sämmtlichen Werke).

Frdr. Heinr. Jacobi's Werke. Leipzig, 8. Der 2. Band (1815) enthält als Vorrede eine Einleitung in

Deff. sämmtliche philosophische Schriften, die erst mit diesem Bande beginnen.

Karl Wilh. Ferd. Solger's philosophische Gespräche. Berlin, 1817. 8. (1. Samml.) und Deff. nachgelassene Schriften rc. Leipzig, 1826. 2 Bde. 8.

Die seit 1809 in Landshut begonnene Sammlung von Schelling's philoss. Schriften ist nicht fortgesetzt worden, und die seit 1818 in Wien begonnene Sammlung von Krug's philoss. Werken ist ein bloßer (überdieß auch nach beschränkten Mönchsansichten kastrirter) Nachdruck der Fundamentalphilosophie und des Systems der theoretischen und praktischen Philosophie, deren echte und unverstümmelte Ausgaben weiter unten an ihren Orten werden angezeigt werden.

f) Außer den allgemeinen bibliographischen Werken, welche natürlich die philosophische Literatur mit befassen, aber nicht hieher gehören, sind besonders folgende dieser Literatur gewidmet:

P. Bolduani Stolpii bibliotheca philosophica. Jena, 1616. 4.

Mart. Lipenii biblioth. realis philos. Frankf. a. M. 1682. Fol.

Burkh. Godofr. Struvii biblioth. philos. Jena, 1704. 8. Nachdem dieses Werk von Joh. Heinr. Acker 1714 und von Joh. Geo. Lotter 1728 vermehrt herausgegeben worden, erschien es am vollständigsten unter folgendem Titel: Biblioth. philos. *Struviana* emendata, continuata atque ultra dimidiam partem aucta a *Ludov. Mart. Kahlio.* Gött. 1740. 2 Bde. 8.

Joh. Chph. Stockhausen's kritischer Entwurf einer auserlesenen Bibliothek für die Liebhaber der Philosophie und der schönen Wissenschaften. Ausg. 4. Berlin, 1771. 8.

Mich. Hissmann's Anleitung zur Kenntniß der auserlesenen Literatur in allen Theilen der Philosophie. Gött. und Lemgo, 1778. 8. N. A. 1790.

Joh. Chsti. Lossius, neueste philos. Lit. Halle, 1778—82. 7 Stücke. 8. und Deff. Uebersicht der neuesten philos. Lit. Gera, 1784—85. 3 Stücke. 8.

Joh. Andr. Ortloff's Handbuch der Literatur der Philosophie nach allen ihren Theilen. Erlang. 1798.

(bis jetzt nur die 1. Abth., welche sich auf die Geschichte der Philosophie bezieht).

Karl Aug. Schaller's Handbuch der klassischen philos. Lit. der Deutschen von Lessing bis auf gegenwärtige Zeit. Abth. 1. Spekulat. Philos. Halle, 1816. 8.

§. 11.

Geschichte der Philosophie.

Wie jede Wissenschaft ihre Geschichte hat, so auch die Philosophie. Eine solche Geschichte würde alle Bestrebungen des menschlichen Geistes, sich selbst von seinen Ueberzeugungen und Handlungen eine befriedigende Rechenschaft zu geben, oder, was eben so viel heißt, alle Versuche, die letzten Gründe der Dinge zu erforschen, in ihrem natürlichen Zusammenhange und nach ihrer zeitgemäßen Aufeinanderfolge darzustellen haben, um so die allmähliche Entwickelung und Ausbildung der Philosophie mit einem Blicke überschauen zu können. Doch fehlt noch viel an einer solchen Geschichte der Philosophie; auch ist sie im vollen Sinne des Worts gar nicht zu verwirklichen, weil es an urkundlichen Denkmalen aller philosophischen Bestrebungen oder Versuche des menschlichen Geistes, folglich an hinlänglichen Quellen für eine solche Geschichtforschung mangelt. *)

*) Von den die Gesch. der Philos. behandelnden Werken führen wir hier nur folgende an:

Jac. Bruckeri historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta. Leipzig, 1742 ff. 5 Bde. 4. Bei einer neuen, aber unveränderten, Aufl. kam noch hinzu: Appendix accessiones, observationes, emendationes, illustrationes atque supplementa exhibens. Operis integri Vol. VI. Leipzig, 1767. 4. — *Ejusd.* insti-

tutiones historiae philosophicae. Ebend. 1747. und wieder 1756. 8. N. A. von Frdr. Glo. Born. Ebend. 1790. 8. — Dess. Anfangsgründe der philos. Gesch. Ulm, 1751. 8.

Dégérando, histoire comparée des systèmes de philosophie. Paris, 1804. 3 Bde. 8. A. 2. 1822—3. 4 Bde. 8. Uebers. von Tennemann nach der 1. Aufl. Marburg, 1806—7. 2 Bde. 8.

Joh. Gli. Buhle's Lehrbuch der Gesch. der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben. Gött. 1796—1804. 8 Thle. 8. — Dess. Gesch. der neuern Philos. seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften. Ebend. 1800—1804. 6 Bde. 8.

Wilh. Gli. Tennemann's Gesch. der Philos. Leipz. 1798 ff. 8. (bis 1819. 11 Bde). — Dess. Grundriß der Gesch. der Philos. Ebend. 1812. 8. A. 2. 1816. A. 3. von Amad. Wendt. 1820. A. 4. 1825.

Geo. Socher's Grundriß der Gesch. der philoss. Systeme von den Griechen bis auf Kant. München, 1802. 8.

Karl Aug. Schaller's Handb. der Gesch. philoss. Wahrheiten, durch Darstellung der Meinungen der ersten Denker älterer und neuerer Zeit über dieselben, mit Winken zu ihrer Prüfung. Halle, 1810. 8.

Karl Josef's (Rückert's) Weltgericht der Philosophen von Thales bis zu Fichte. Leipz. 1801. 8.

Karl Frdr. Bachmann über die Philosophie meiner (seiner) Zeit. Jena, 1816. 8.

Mehr Schriften dieser Art findet man theils in den vorhergehenden, theils in Joh. Heinr. Mart. Ernesti's enzyklop. Handbuch einer allgem. Gesch. der Philos. und ihrer Lit. (Lemgo, 1807. 2 Thle. 8.) theils endlich in des Verfassers Gesch. der Philos. alter Zeit, vornehmlich unter Griechen und Römern (Leipzig, 1815. N. A. 1827. 8.) angezeigt.

Ueber das Verhältniß der Philosophie und der Geschichte zu einander vergl. Dav. Theod. Aug. Suabedissen's Schrift: Philosophie und Geschichte. Leipzig, 1821. 8.

Erster Theil.

G r u n d l e h r e.

E i n l e i t u n g.

§. 12.

V o r b e g r i f f.

Wenn die G r u n d l e h r e, als erster Theil der Philosophie, sich im Ganzen, als übergeordnete philosophische Wissenschaft, zu den übrigen Theilen, als untergeordneten philosophischen Wissenschaften, eben so verhalten soll, wie die Grundsätze einer Wissenschaft überhaupt zu den Folgesätzen derselben (§. 9.): so kann man sie auch schlechtweg die e r s t e P h i l o s o p h i e (philosophia prima sensu absoluto) nennen und als das eigentliche O r g a n o n der gesammten Philosophie betrachten, indem von ihren Forschungen selbst die Möglichkeit der Philosophie als eines wissenschaftlichen Ganzen abhangen muß.*)

*) Hierauf beziehn sich auch die Namen A r c h o l o g i e, A r c h i m e t r i e, P r o t o l o g i e, E l e m e n t a r p h i l o s o p h i e, T r a n s z e n d e n t a l p h i l o s o p h i e, und andre, die man der Fundamentalphilosophie in einem bald mehr bald weniger bestimmten Sinne gegeben. L o g i k und M e t a p h y s i k, die man auch wohl mit den Titeln eines O r g a n o n s und einer e r s t e n P h i l o s o p h i e beehrt hat, wären es dann nur in anderweitem Bezuge (sensu relativo) und gehörten eigentlich zur F o l g e l e h r e als z w e i t e r P h i l o s o p h i e.

§. 13.

Eintheilung.

Da in der Grundlehre zuerst die Elemente aller philosophischen Erkenntniß aufzusuchen sind, um sodann auch die Methode auszumitteln, nach welcher aus jenen Elementen die Philosophie selbst als Wissenschaft zu erbauen ist: so zerfällt sie wieder in eine Elementarlehre und eine Methodenlehre. *)

*) Wenn man die Grundlehre überhaupt eine Elementarphilosophie nennt, so bezieht sich dieser Name eigentlich nur auf den ersten Theil derselben. Der zweite ist aber von gleicher Wichtigkeit.

§. 14.

Literatur.

Da die zur Grundlehre gehörigen Untersuchungen schriftlich, bald unter gar keinem besondern Namen, bald unter sehr verschiednen Benennungen, bald auch nur einleitungsweise oder vermischt mit andern philosophischen Wissenschaften, angestellt worden (§. 12): so ist dieser Theil der philosophischen Literatur sehr umfassend. Wir beschränken uns daher auf die Hauptschriften dieser Art. *)

*) Mit Vorbeigehung älterer Werke, in welchen die Idee einer philosophischen Grundlehre minder klar hervortritt, dürften nur folgende hieher gehören:

Renati des Cartes meditationes de prima philosophia — und: *Ejusd.* principia philosophiae. Beide zu Frankf. a. M. 1692. 4. (In den §. 10. Anm. e angeführten Opp. Nr. 1. u. 2.)

Antonii le Grand institutio philosophiae secundum principia *Ren. Cartesii* nova methodo adornata. Lond. 1672. 4. Nürnb. 1711. 4.

Benedicti de Spinoza principia philosophiae more geometrico demonstrata. Amsterd. 1663. 4. (Auch in den §. 10. Anm. e angeführten Opp. gleich vorn).

Nic. Malebranche de la recherche de la vérité, où l'on traite de la nature de l'esprit et de l'homme, et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences. Paris, 1674. 12. A. 5. 1700. 2 Bde. 12. dann wieder 1712. 2 Bde. 4. und 4 Bde. 12. — Deutsch mit Anmerkungen (gemeinschaftlich von Joh. Ph. Müller, Chr. Ludw. Paalzow, und Joh. Heinr. Frdr. Ulrich bearbeitet). Halle, 1776—1780. 4 Bde. 8. — Vergl. Malebranche's Geist im Verhältnisse zu dem philosophischen Geiste der Gegenwart. Leipzig, 1800. 8.

Thomae Hobbes elementorum philosophiae sect. I. Lond. 1656. 4. Sect. II. Amsterd. 1668. 4. (Engl. erschienen beide zu Lond. 1655 und 1658).

John Locke's essay concerning human understanding in four books. Lond. 1690. dann öfter, besonders 1793. 8. auf welche Ausgabe sich beziehn *Thom. Morell's* notes and annotations on *Locke* etc. Lond. 1794. 8. (Auch in Locke's Werken). — Lat. von Burridg. Lond. 1702. Fol. Amsterd. 1729. 8. und von Gotth. Heinr. Thiele. Leipz. 1741. 8. — Französ. von Coste. Amsterd. 1700. 4. A. 5. 1750. — Deutsch von H. Engelh. Poley. Altenb. 1757. 4. und (am besten) von Wilh. Gli. Tennemann mit einigen Anmerkk. und mit einer Abhandl. über den Empirismus in der Philos. Th. 1. Jena, 1795. Th. 2. u. 3. Leipz. 1797. 8.

Godefr. Guil. de Leibnitz, nouveaux essais sur l'entendement humain — und: Discours touchant la méthode de la certitude et l'art d'inventer. (Beide in der §. 10. Anm. e angef. Ausg. s. Werke von Raspe). — Deutsch mit Zuss. u. Anmerkk. von Joh. Heinr. Frdr. Ulrich. Halle, 1778—1780. 2 Bde. 8. — Vergl. *Leibnitii* principia philosophiae more geometrico demonstrata (auct. *Mich. Gottl. Hansch*). Frankf. u. Leipz. 1728. 8.

Geo. Berkeley's treatise concerning the principles of human knowledge, with remarks; to

which are added his dialogues between Hylas and Philonus. Lond. 1776. 8. (die erste Schrift erschien einzeln 1710 die zweite 1713.) — Deutsch in Dess. philosophischen Werken. (S. §. 10. Anm. e).

Dav. Hume's treatise on human nature. Lond. 1739—1740. 3 Bde. 8. — Deutsch nebst kritischen Versuchen darüber von Ludw. Heinr. Jakob. Halle, 1790—1791. 3 Bde. 8. — Vorzüglicher ist Dess. enquiry concerning human understanding. Lond. 1748. 8. (Auch im 2. B. von Dess. essays and treatises on several subjects. Lond. 1784. 8.) — Deutsch von Joh. Geo. Sulzer. Hamb. u. Leipz. 1755. 8. und (am besten) von Wilh. Gli. Tennemann nebst einer Abh. über den philos. Skeptizismus von Karl Leonh. Reinhold. Jena, 1793. 8.

Thom. Reid's inquiry into the human mind on the principles of common sense. A. 3. Lond. 1769. 8. — Deutsch: Leipz. 1782. 8. — Dess. essays on the intellectual powers of man. Edinb. 1785. 8.

Jam. Beattie's essay on the nature and immutability of truth in opposition to sophistry and scepticism. Edinb. 1770. 8. — Deutsch: Kopenh. 1772. 8. — In Bezug auf diese und die vorige Schrift vergl. *Jsph. Priestley's* examination of *Reid's* inquiry etc. *Beattie's* essay etc. and *Oswald's* appeal to common sense. Lond. 1775. 8.

Dav. Hartley's observations on man, his frame, his duty and his expectations. Lond. 1749. 2 Bde. 8. — Deutsch mit Anmerkk. u. Zuss. von Herm. Andr. Pistorius. Rost. und Leipz. 1772. 2 Bde. 8. — Hierauf bezieht sich eine andre Schrift von Priestley unter dem Titel: *Hartley's* theory of the human mind, on the principle of the association of ideas, with essays relating to the subject of it. Lond. 1775. 8.

Imm. Kant diss. de principiis primis cognitionis humanae. Königsb. 1755. 4. — *Ejusd.* diss. de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. Ebend. 1770. 4. (Auch lat. u. deutsch in Dess. vermischten Schriften, gesamm. von Tieftrunk B. 2. S. 433 ff.) — Dess. Kritik der rei-

nen Vernunft. Riga, 1781. 8. A. 7. 1828. — Dess. Krit. der Urtheilskraft. Berl. 1790. 8. A. 3. 1799. — Dess. Kritik der prakt. Vernunft. Riga, 1788. 8. A. 6. 1827. — Kant's übrige Schriften gehören weniger hieher und werden daher weiter unten gehörigen Orts angeführt werden.

Jak. Sigm. Beck's einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muß. Riga, 1796. 8. Auch als B. 3. von Dess. erläuterndem Auszug aus Kant's kritischen Schriften. Riga, 1793 ff. 3 Bde. 8. womit Dess. Grundriß der krit. Philos. Halle, 1796. 8. zu verbinden.

Joh. Gfr. von Herder's Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft. Leipzig, 1799. 2 Thle. 8. wozu Dess. Kalligone (als eine Metakritik der Kritik der Urtheilskraft) Leipz. 1800. 3 Thle. 8. gehört. Vergl. (Wilh. Traug. Krug) über Herder's Metakritik und deren Einführung ins Publikum durch den Hermes Psychopompos (Wieland im deutschen Merk.) Leipz. 1799. 8.

Karl Leonh. Reinhold's Briefe über die kantische Philosophie. Leipzig, 1790—1792. 2 Bde. 8. — Dess. Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens. Prag und Jena, 1789. 8. — Ders. über das Fundament des philosoph. Wissens. Jena, 1791. 8. — Aus Dess. Beiträgen zur Berichtigung bisheriger Misverständnisse der Philosophen (Jena, 1790—1794. 2 Bde. 8.) gehören besonders die Abhandlungen des 1. B. Nr. 2. Ueber das Bedürfniß, die Möglichkeit und die Eigenschaften eines allgemeingeltenden ersten Grundsatzes der Philosophie. — Nr. 3. Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilos. — und Nr. 5. Ueber die Möglichkeit der Philos. als strenger Wissenschaft, hieher. — Vergl. Dalberg's Abh. von dem Bewusstsein als allgemeinem Grunde der Weltweisheit. Erfurt, 1793. 8. und Neeb's Syst. der kritischen Philos. auf den Satz des Bewusstseins gegründet. Bonn u. Frankf. a. M. 1795. 2 Thle. 8.

(Glo. Ernst Schulze's) Aenesidemus oder über die Fundamente der von Reinhold gelieferten Ele-

mentarphilosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik. (o. O.) 1792. 8. — Vergl. Abicht's Hermias oder Auflösung der die gültige Elementarphilos. betreffenden änesidemischen Zweifel. Erlang. 1794. 8. und Bisbek's Hauptmomente der reinholdischen Elementarphilos. in Beziehung auf die Einwendungen des Aenesidemus. Leipzig, 1794. 8.

Joh. Gli. Fichte's Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. Leipz. 1794. 8. — Dess. Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen. Jena und Leipz. 1795. 8. (Beide 1802 neu aufgel.) — Dess. Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse. Berl. 1810. 8. — Vergl. Krug's Briefe über die Wissenschaftslehre. Jena (Leipzig) 1800. 8. — Fischhaber über das Prinzip und die Hauptprobleme des fichteschen Systems, nebst einem Entwurfe zu einer neuen Auflösung derselben. Karlsruhe, 1801. 8. — Böhme's Kommentar über und gegen den ersten Grundsatz der Wissenschaftslehre. Altenb. 1802. 8.

Frdr. Wilh. Jsph. Schelling über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt. Tüb. 1795. 8. — Ders. vom Ich als Prinzipe der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen. Ebend. 1795. 8. — Dess. System des transzendentalen Idealismus. Ebend. 1800. 8. — Dess. Bruno oder Gespräch über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Berlin, 1802. 8. — Dess. Darstellung seines absoluten Identitätssystems. (Im 2. H. des 2. B. seiner Zeitschrift für spekul. Phys.) — Dess. naturphiloss. Schriften werden tiefer unten angeführt werden. — Vergl. Krug's Briefe über den neuesten (schellingschen) Idealismus. Leipzig, 1801. 8. — Köppen's Darstellung von Schelling's Lehre über das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts. Nebst drei Briefen verwandten Inhalts von F. H. Jacobi. Hamb. 1803. 8. — Berg's Sextus oder Gespräch über Schelling's absolute Erkenntniß. Würzb. 1804. 8. (Gegenstück zu obigem Bruno). Dagegen wieder: Schelling's Antisextus oder über die absolute Erkenntniß. Heidelb.

1807. 8. — Auch vergl. J. Thanner's Versuch einer möglichst faßlichen Darstellung der absoluten Identitätslehre. München, 1812. 8.

Jak. Frdr. Fries's (vergleichende Darstellung und Beurtheilung der fundamentalphiloss. Theorien von) Reinhold, Fichte und Schelling. Leipzig, 1803. 8. womit zu verbinden: Joh. Andr. Wendel's Grundzüge und Kritik der Philos. Kant's, Fichte's und Schelling's. Koburg, 1810. 8.

Sal. Maimon's Versuch über die Transzendentalphilos. Berl. 1790. 8. — Dess. Propädeutik zu einer neuen Theorie des Denkens. Angehängt Dess. Schrift über die Kategorien des Aristoteles. Ebend. 1794. 8. — Dess. kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist oder das höhere Erkenntniß- und Willensvermögen. Leipzig, 1797. 8.

Joh. Heinr. Abicht's Philosophie der Erkenntnisse. Baireuth, 1791. 2 Thle. 8. — Dess. kritische Briefe über die Möglichkeit einer wahren wissenschaftlichen Moral, Theologie, Rechtslehre, empirischen Psychologie und Geschmackslehre. Nürnberg, 1793. 8. — Dess. Syst. der Elementarphilos. oder vollständige Naturlehre der Erkenntniß-, Gefühls- und Willenskraft. Erlang. 1795. 8. — Dess. revidirende Kritik der spekulativen Vernunft. Altenburg, 1799—1801. 2 Thle. 8.

Joh. Gli. Buhle's Entwurf der Transzendentalphilos. Gött. 1798. 8.

(Thom. Thorild's) Maximum s. Archimetria. Berlin, 1799. 8.

Frdr. Bouterwek's Idee einer Apodiktik. Halle, 1799. 2 Bde. 8. — Dess. Epochen der Vernunft nach der Idee einer Apodiktik. Gött. 1802. 8.

Erläuterungen der Transzendentalphilos. Herausg. von Schmidt und Snell. Gießen, 1800. 8.

C. G. Bardili's Grundriß der ersten Logik. Stuttg. 1800. 8. (Nicht bloß Logik, sondern auch der Absicht nach Grundlage der ganzen Philos.) — Dess. philos. Elementarlehre mit beständiger Rücksicht auf die ältere Literatur. Landsh. 1802—1806. 2 Hfte. 8. — Vergl. eine Abh. über Bardili's

erste, Kant's transzendentale und die bisherige allgemeine Logik, nebst mehren andern Abhh. über das in jener Logik aufgestellte System des razionalen Realismus (in Reinhold's Beiträgen zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philos. beim Anf. des 19. Jh. II. 2. 5. III. 3. IV. 6. V. 1. VI. 1.) und Köppen's Versuch einer kurzen Darstellung des bardilischen Systems nebst Bemerkungen über dasselbe (in: Altonaer Genius des 19. Jh. vom J. 1801. St. 6. S. 129 ff.)

Jsph. Rückert's Realismus oder Grundsätze zu einer durchaus praktischen Philos. Leipzig, 1801. 8. — Vergl. Chsti. Weiß's Winke über eine durchaus prakt. Philos. Leipzig, 1801. 8.

Wilh. Traug. Krug's Entwurf eines neuen Organons der Philos. oder Versuch über die Prinzipien der philos. Erk. Meißen, 1801. 8. — Dess. Fundamentalphilos. oder urwissenschaftl. Grundlehre. Züll. und Freist. 1803. 8. A. 2. 1819. A. 3. 1827.

(Maczek's) Entwurf der reinen Philosophie. Ein Versuch, den Untersuchungen der Vernunft über Natur nnd Pflicht eine neue Grundlage zr sichern. Wien, 1802. 8.

Hermenegildi Pini protologia analysin scientiae sistens ratione prima exhibitam. Mailand, 1803. 3 Bde. 8. (Eine platonisch-scholastische Protologie zur philos. Begründung des kathol. Glaubens).

Joh. Jak. Wagner's System der Idealphilos. Leipz. 1804. 8. — Dess. mathemat. Philos. Erlang. 1811. 8.

Jak. Frdr. Fries's Syst. der Philos. als evidente Wissenschaft. Leipz. 1804. 8. — Dess. neue Kritik der Vernunft. Heidelb. 1807. 3 Bde. 8.

Franz Berg's Epikritik der Philos. Arnst. und Rudolst. 1805. 8.

Joh. Ant. Brüning's Anfangsgründe der Grundwissenschaft. Münster, 1809. 8. — Zu einer künftigen Grundwissenschaft oder Philosophie. Ebend., 1821. 8.

Glo. Wilh. Gerlach's Grundriß der Fundamentalphilos. Halle, 1816. 8.

Jak. Salat's Grundzüge der allgemeinen Philo-

sophie. München, 1820. 8. A. 2. 1826. unter dem Titel: Darstellung der allg. Philos. (sehr vermehrt und großentheils neu bearbeitet) worauf wieder als Auszug folgte: Grundlinien der allg. Philos. München, 1827. 8.

Frdr. Calker's Urgesetzlehre des Wahren, Guten und Schönen (oder) Darstellung der sogenannten Metaphysik. Berlin, 1820. 8. (müsste nach dem zweiten Titel erst später aufgeführt werden, gehört aber, gleich andern metaphysischen Schriften, größtentheils hieher).

Jos. Thürmer's Fundamentalphilosophie. Wien, 1827. 8.

* *
*

Außerdem vergl. noch: Joh. Aug. Eberhard's allg. Theorie des Denkens und Empfindens. N. A. Berl. 1786. 8.

Paul Alb. Frdr. Reimarus über die Gründe der menschlichen Erkenntniß und der natürlichen Religion. Hamb. 1787. 8.

Adam Weishaupt über die Gründe und (die) Gewissheit der menschlichen Erkenntniß, zur Prüfung der kantischen Kritik der reinen Vernunft. Nürnberg, 1788. 8. — Ders. über Wahrheit und sittliche Vollkommenheit. Regensb. 1793—1794. 2 Thle. 8.

Frdr. Glo. Born's Versuch über die ursprünglichen Grundanlagen des menschlichen Denkens und die davon abhängigen Schranken unsrer Erkenntniß. Leipz. 1791. 8.

Diet. Tiedemann's Theätet oder über das menschliche Wissen. Ein Beitrag zur Vernunftkritik. Frankf. a. M. 1794. 8. — Vergl. den Antitheätet von Joh. Chsti. Frdr. Dietz. Rostock, 1798. 8.

Sinclair, Wahrheit und Gewissheit. Frankf. a. M. 1811. 3 Bde. 8.

Jos. Stöger über den reellen Unterschied des Seins und den daraus hervorgehenden Unterschied unsrer Kenntnisse. München, 1811. 8.

Karl Ludw. Vorpahl's Versuche für die Vervollkommnung der Philosophie. Berlin, 1811. 8. (Drei Versuche, welche Metaphysik, Poesie und Mathematik betreffen, eigentlich aber die ganze Philosophie neu begründen sollen). — Dess. Philosophie,

oder Grundriß eines dynamischen Lehrgebäudes derselben. Berlin, 1818. 8. (Auch unter dem Titel: Philosophie und heilige Schrift. Th. 1.)

Ferd. Chph. Weise's Architektonik aller menschlichen Erkenntnisse und Gesetze des Handelns. Heidelberg, 1812. Fol. in Patentform. A. 2. 1814. A. 3. 1815. — Dess. vergleichende Darstellung der reinen Verstandes- und Vernunftbegriffe, als Organon der Transzendentalphilosophie. Ebendas. 1816. 4.

Heinr. Kunhardt's Ideen über den wesentlichen Charakter der Menschheit und über die Gränze der philosophischen Erkenntniß. Leipzig, 1813. 8.

Frdr. Heinr. Jacobi's Gespräch: David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Breslau, 1787. 8. — Dess. Briefe an Mos. Mendelssohn über die Lehre des Spinoza. N. A. Ebend. 1789. 8. — Dess. Sendschreiben an Fichte. Hamb. 1799. 8. — Ders. über das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben. (In Reinhold's Beiträgen zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfange des 19. Jahrhund. III. 1.) — Vergl. Reinhold's Briefe an Jacobi über das Wesen der jacobischen, fichteschen, schellingschen und barbilischen Philosophie. (Ebend. V. 4.) — Auch findet sich in Weiß's Schrift von dem lebendigen Gott (Beil. I. S. 179 ff.) und Neeb's vermischten Schriften (Th. 2. Nr. XIX.) eine kurze und treue Darstellung der Grundlagen der jacobischen Philosophie.

Erster Abschnitt.

Elementarlehre.

---

§. 15.

Das Nichtwissen.

Da wir durch Philosophiren ein Wissen in uns erzeugen wollen, so müssen wir uns vorerst in den Zustand des Nichtwissens versetzen d. h. unser bisheriges Wissen als ungewiß dahingestellt sein (in suspenso) lassen, um, wo möglich, es durch ein höheres und gewisses Wissen zu prüfen und ihm selbst die nöthige Gewissheit zu verschaffen. *)

*) Soll das Philosophiren mit dem Zweifel (απορια, σκεπσις) oder mit dem Unglauben (απιστια) oder mit der Unwissenheit (αγνοια) beginnen? — Wiefern kann man sagen, daß die Verwunderung den ersten Anstoß zum Philosophiren gegeben habe?

§. 16.

Das ungewisse Wissen.

Das Wissen, welches wir dahingestellt sein lassen und daher ungewiß nennen, bezieht sich sowohl auf uns selbst (Ich, Mensch), als auf etwas Andres, das wir von uns selbst unterscheiden (Nicht-Ich, Welt, Natur). Aber auch an uns selbst unterscheiden wir wieder ein Inneres (Geist, Seele, Gemüth) und ein Aeußeres (Körper, Leib, Gliedmaßen). In jener Beziehung betrachten wir uns selbst als vorstellende und bewusstseiende Wesen (Subjekte der Vorstellungen und des Be-

1: Conceived
2. [illegible]

wusstseins, und das Andre als vorgestellte und uns bewusste Dinge (Objecte der Vorstellungen und des Bewusstseins).

§. 17.

Das gewisse Wissen.

Indem wir aber nach einem anderweiten und höheren Wissen streben, welches jenem zum Prüfsteine dienen und, wo möglich, Gewissheit geben soll, so müsste dieses auch selbst gewiß sein. Jenes ließe sich sonach als eine Aufgabe, dieses aber als deren Lösung betrachten, so zwar, daß die Lösung, wenn sie gelänge, sich ebendadurch als gültig bewährte. Man kann daher jenes auch das problematische, dieses das apodiktische Wissen nennen.

§. 18.

Der Uebergang.

Um vom ungewissen zum gewissen Wissen allmählich überzugehn — denn im Sprunge lässt sich dieses wohl nicht erhaschen — müssen wir uns selbst einige Fragen vorlegen, durch deren versuchte Beantwortung wir uns gleichsam stufenweise zu einer umfassendern, lichtern und verlässlichern Erkenntniß unsrer selbst sowohl als der andern Dinge, die wir von uns unterscheiden (§. 16.), mithin zu einer Wissenschaft, wie die Philosophie nach vorläufiger Bestimmung sein soll (§. 5—7.), erheben können.

§. 19.

Erste Frage.

Da jede wissenschaftliche Untersuchung einen

bestimmten Anfangspunkt oder einen festen Grund haben muß, auf welchem man weiter fortbauen kann, so fragen wir zuerst: Wovon sollen wir bei unsern Nachforschungen ausgehn? oder: Worauf mag sich die Erkenntniß stützen, nach welcher wir streben? Und da man einen solchen Anfangs- oder Stützpunkt der Erkenntniß auch das Prinzip derselben nennt, so wird das der Beantwortung dieser Frage zu widmende Hauptstück der Elementarlehre die obersten Prinzipien der philosophischen Erkenntniß selbst auszumitteln haben.

§. 20.

Zweite Frage.

Da sich erwarten läßt, daß unser Philosophiren, wie jede anderweite Thätigkeit, irgendwo seine Schranke oder Gränze finden werde, über welche hinaus für den Philosophirenden keine Erkenntniß mehr möglich ist, so fragen wir zweitens: Wie weit dürfen wir bei unsern Nachforschungen fortgehn? oder: Innerhalb welcher Schranke hat sich unsre Nachforschung zu halten, wenn durch sie eine allgemeingültige Erkenntniß erzeugt werden soll? Das der Beantwortung dieser Frage zu widmende Hauptstück wird daher den absoluten Gränzpunkt des Philosophirens zu bestimmen haben.

§. 21.

Dritte Frage.

Da sich ferner annehmen läßt, daß die Thätigkeit des Menschen schon ursprünglich, d. h. vor aller erfahrungsmäßigen Bestimmtheit, ihr eigenthüm-

liches Gepräg und Gezweig habe, so fragen wir drittens: Welcherlei und wie mancherlei ist unser gesammtes Wirkungsvermögen, aufgefasst in seiner Reinheit von solchen Bestimmungen, die wir erst nach und nach in uns auf- und annehmen? Das der Beantwortung dieser Frage zu widmende Hauptstück wird also die ursprüngliche Gestalt unsrer Thätigkeit zum Vorwurf haben.

§. 22.

Vierte Frage.

Da sich endlich voraussetzen lässt, daß unsre Thätigkeit auch einen Zielpunkt habe, auf den sie bei aller Verschiedenheit besondrer Richtungen doch immer zuletzt hinauslaufen müsse, so fragen wir viertens: Worauf bezieht sich unsre gesammte Thätigkeit, wenn sie überhaupt auf etwas Bestimmtes durchgängig gerichtet sein soll? Das der Beantwortung dieser Frage zu widmende Hauptstück wird sich also mit dem höchsten und letzten Zwecke unsrer Thätigkeit beschäftigen.*)

*) Es lässt sich allerdings noch die Nach-Frage thun: Warum gerade diese vier Fragen und in dieser Ordnung? Darauf aber lässt sich nur antworten: So lange noch nichts Gewisses in der Erkenntniß ausgemittelt worden, sondern dieses erst gesucht wird, ist die Forschung völlig frei, d. h. sie kann jeden Weg einschlagen, der zum Ziele zu führen scheint. Ob er wirklich dahin führe, lässt sich erst beurtheilen, wenn man ihn fast zurückgelegt hat.

Erstes Hauptstück.

Von den obersten Prinzipien der philosophischen Erkenntniß.

---

§. 23.

Erklärung.

Wir verstehen zuvörderst unter jenen Prinzipien solche Gründe und Grundsätze, welche unmittelbar anzuerkennen oder durch sich selbst gewiß sind. Was daher auch sonst noch behauptet oder für wahr gehalten werden möchte, müsste in philosophischer Hinsicht von ihnen als höchsten und letzten Bedingungen seiner Gültigkeit abhängig sein. *)

*) Principium (αρχη) kann wissenschaftlich sowohl einen Grund als einen Grundsatz bedeuten — ein Unterschied, der in der Folge klarer werden wird. Bei den Alten steht jenes auch oft für elementum (στοιχειον), weil man die sogenannten Elemente als die Anfänge der Dinge betrachtete.

§. 24.

Foderung.

Da sich weder beweisen lässt, daß es solche Prinzipien gebe, noch auch das Gegentheil, indem alles Beweisen ein Berufen auf schon anerkannte Prinzipien ist, mithin dieselben voraussetzt: so fodern wir sie (postulamus principia) d. h. wir halten eben diese Voraussetzung von Prinzipien überhaupt für nothwendig, um Prinzipien aufzusuchen, weil wir sonst gar nicht philosophiren könnten. *)

*) Der Satz: Es giebt irgend etwas Absolutes in der Erkenntniß, ein A schlechthin, dessen Gültig-

keit also von keinem anderweiten A abhinge, weil es dann nur etwas Relatives wäre, ist offenbar eine bloße Foderung (postulatum), nämlich eine Auf- und Anfoderung der philosophirenden Vernunft an sich selbst, also auch an jedes philosophirende Subjekt, Prinzipien zu suchen, die, wenn sie gefunden, nur gezeigt, aber nicht bewiesen werden können. Wahre (schlechthin gültige) Prinzipien sind immer bloß monstrabel, nicht demonstrabel. Man kann also wohl streiten, ob die angeblichen Prinzipien die wahren seien. Aber jene Foderung muß man immer gelten lassen, wenn man überhaupt philosophiren will. Sie ist das Grundpostulat der gesammten Philosophie.

§. 25.

Real- und Idealprinzipien.

Indem wir Prinzipien der philosophischen Erkenntniß suchen, müssen wir vorerst dasjenige Prinzip, wodurch jene Erkenntniß überhaupt gesetzt ist, von denjenigen unterscheiden, welche die Gültigkeit und den Zusammenhang der einzelen philosophischen Erkenntnisse durch Ableitung der einen aus der andern vermitteln. Jenes ist ein Grund schlechtweg oder ein Sachgrund (principium essendi s. reale); diese sind Grundsätze oder Erkenntnissgründe (principia cognoscendi s. idealia) und gehen selbst erst aus jenem hervor; weshalb auch nicht ein und dasselbe Prinzip real und ideal zugleich sein kann.

§. 26.

Das Realprinzip.

Zum Realprinzipe der Philosophie konstituirt sich das philosophirende Subjekt selbst, indem es philosophirt. Es bedarf also dazu keiner

anderweiten Begründung oder Rechtfertigung, selbst dann nicht, wenn es sich in andrer Hinsicht als ein abhängiges Wesen betrachten müsste. Das Ich, wiefern es sich selbst oder auch irgend etwas Andres zum Gegenstande seiner Erkenntniß macht, macht sich ebendadurch schlechthin zum Grunde aller, folglich auch der philosophischen Erkenntniß. *)

*) Wer die Vernunft als das Realprinzip der Philosophie erklärt, sagt eigentlich dasselbe. Denn er meint eben das vernünftige Ich. Wer aber Gott dafür erklärt, giebt der Wissenschaft kein immanentes, sondern ein transzendentes Prinzip, und vergisst, daß die Wissenschaft, ehe sie von einem solchen Prinzipe auch nur reden kann, schon viele andre Fragen und vornehmlich die: Woher der Glaube an Gott? beantwortet haben muß.

§. 27.

Die Idealprinzipien.

Diese werden entweder Prinzipien der philosophischen Erkenntniß als eines Wissens überhaupt, oder Prinzipien derselben als eines wissenschaftlichen Wissens sein. In jener Hinsicht werden sie den Gehalt (materia), in dieser die Gestalt (forma) der Urwissenschaft bestimmmen. Wir nennen sie daher im ersten Bezuge materiale, im zweiten formale Idealprinzipien. *)

*) Die Materialprinzipien konstituiren, die Formalprinzipien reguliren die philosophische Erkenntniß. Daher könnte man jene auch die konstitutiven, diese die regulativen Grundsätze der Urwissenschaft nennen.

§. 28. a.

Die Materialprinzipien.

Unmittelbar gewiß ist für uns eigentlich

nur das, wessen sich jeder selbst mit unabweislicher Nothwendigkeit bewusst. Das Bewusstsein als eine Verknüpfung des Seins und des Wissens im Ich wird daher die Quelle aller Materialprinzipien der philosophischen Erkenntniß sein, und diese Prinzipien werden Sätze sein, welche nichts anders als Thatsachen des Bewusstseins ausdrücken. Das erste Geschäft des Philosophirenden wird sonach darin bestehen, die Thatsachen seines Bewusstseins rein aufzufassen und darzustellen, um den dadurch gewonnenen Erkenntnißstoff mittels einer fortgesetzten Analyse weiter zu bearbeiten. *)

*) Wenn auch die Philosophie als Wissenschaft mehr ist, als eine bloße Analyse des Bewusstseins, so gründet sie sich doch ihrem Gehalte nach auf eine solche Analyse. Das Bewusstsein allein bietet den Grundstoff zur philosophischen Erkenntniß dar, und die Sätze, welche diesen Grundstoff — allgemeine und nothwendige Thatsachen des Bewusstseins — ausdrücken, sind in der That erste, eines Beweises weder fähige noch bedürftige, die Philosophie nach ihrem Gehalte bestimmende, also materiale oder konstitutive Grundsätze der Urwissenschaft. Man muß nur nicht diese Wissenschaft auf einen, irgend eine einzele Thatsache des Bewusstseins bezeichnenden, Satz allein gründen wollen. Denn die Thatsachen des Bewusstseins sind unendlich mannigfaltig und jede kann dem Philosophirenden einen bestimmten Stoff zur weitern Bearbeitung darbieten. Vergl. die oben (§. 14. Anm.) angeführten Schriften von Reinhold, Dalberg und Neeb mit des Verf. Fundamentalphilosophie. §. 40—46.

§. 28. b.

Oberstes Materialprinzip.

Durch alle Thatsachen des Bewusstseins kündigt sich ein gewisses Thun an; denn was wir

Leiden nennen, ist nur eine gewisse Beschränkung des Thuns. Der Satz: **Ich bin thätig**, drückt daher die allgemeinste Thatsache des Bewusstseins d. h. das Gemeinsame aller besondern Thatsachen desselben aus, und ist sonach als das **oberste Materialprinzip** der philosophischen Erkenntniß zu betrachten. Dieses Prinzip aber hält die übrigen nicht **in sich**, sondern bloß **unter sich**. *)

*) Jedes Anschauen, Empfinden, Denken, Begehren, Verabscheuen, Wollen u. s. w. ist überhaupt ein Thun. Indem wir uns also bestimmter Anschauungen, Empfindungen, Gedanken, Begierden u. s. w. bewusst werden, werden wir uns unsrer Thätigkeit überhaupt bewusst. So gewiß jenes, so gewiß auch dieses. Wer obigen Satz leugnen wollte, müsste auch leugnen, daß er Bewusstsein habe und daß er eben — philosophire.

§. 29.

Die Formalprinzipien.

Je **mannigfaltiger** die Thatsachen des Bewusstseins sind, desto mehr bedarf die darauf sich gründende Erkenntniß der **Einheit**, um sich zur Wissenschaft zu erheben. Dieß ist aber nur möglich, wenn die Thätigkeiten, von welchen jene Thatsachen abhangen, sich auf **Gesetze** zurückführen lassen, wodurch eben die Einheit in jener Mannigfaltigkeit erkannt wird. Der Philosophirende wird also nicht bloß die Thatsachen seines Bewusstseins und die Thätigkeiten, deren er sich dadurch bewusst wird, sondern auch die Gesetze derselben so aufzufassen und darzustellen haben, daß er dadurch zu anderweiten Grundsätzen gelangt, welche die **Gestalt** oder den wissenschaftlichen Zusammenhang seiner Er-

nur das, wessen sich jeder selbst mit unabweislicher Nothwendigkeit bewusst. Das Bewusstsein als eine Verknüpfung des Seins und des Wissens im Ich wird daher die Quelle aller Materialprinzipien der philosophischen Erkenntniß sein, und diese Prinzipien werden Sätze sein, welche nichts anders als Thatsachen des Bewusstseins ausdrücken. Das erste Geschäft des Philosophirenden wird sonach darin bestehen, die Thatsachen seines Bewusstseins rein aufzufassen und darzustellen, um den dadurch gewonnenen Erkenntnißstoff mittels einer fortgesetzten Analyse weiter zu bearbeiten. *)

*) Wenn auch die Philosophie als Wissenschaft mehr ist, als eine bloße Analyse des Bewusstseins, so gründet sie sich doch ihrem Gehalte nach auf eine solche Analyse. Das Bewusstsein allein bietet den Grundstoff zur philosophischen Erkenntniß dar, und die Sätze, welche diesen Grundstoff — allgemeine und nothwendige Thatsachen des Bewusstseins — ausdrücken, sind in der That erste, eines Beweises weder fähige noch bedürftige, die Philosophie nach ihrem Gehalte bestimmende, also materiale oder konstitutive Grundsätze der Urwissenschaft. Man muß nur nicht diese Wissenschaft auf einen, irgend eine einzele Thatsache des Bewusstseins bezeichnenden, Satz allein gründen wollen. Denn die Thatsachen des Bewusstseins sind unendlich mannigfaltig und jede kann dem Philosophirenden einen bestimmten Stoff zur weitern Bearbeitung darbieten. Vergl. die oben (§. 14. Anm.) angeführten Schriften von Reinhold, Dalberg und Neeb mit des Verf. Fundamentalphilosophie. §. 40—46.

§. 28. b.

Oberstes Materialprinzip.

Durch alle Thatsachen des Bewusstseins kündigt sich ein gewisses Thun an; denn was wir

leiden nennen, ist nur eine gewisse Beschränkung des Thuns. Der Satz: Ich bin thätig, drückt daher die allgemeinste Thatsache des Bewusstseins d. h. das Gemeinsame aller besondern Thatsachen desselben aus, und ist sonach als das oberste Materialprinzip der philosophischen Erkenntniß zu betrachten. Dieses Prinzip aber hält die übrigen nicht in sich, sondern bloß unter sich. *)

*) Jedes Anschauen, Empfinden, Denken, Begehren, Verabscheuen, Wollen u. s. w. ist überhaupt ein Thun. Indem wir uns also bestimmter Anschauungen, Empfindungen, Gedanken, Begierden u. s. w. bewusst werden, werden wir uns unsrer Thätigkeit überhaupt bewusst. So gewiß jenes, so gewiß auch dieses. Wer obigen Satz leugnen wollte, müsste auch leugnen, daß er Bewusstsein habe und daß er eben — philosophire.

§. 29.

Die Formalprinzipien.

Je mannigfaltiger die Thatsachen des Bewusstseins sind, desto mehr bedarf die darauf sich gründende Erkenntniß der Einheit, um sich zur Wissenschaft zu erheben. Dieß ist aber nur möglich, wenn die Thätigkeiten, von welchen jene Thatsachen abhangen, sich auf Gesetze zurückführen lassen, wodurch eben die Einheit in jener Mannigfaltigkeit erkannt wird. Der Philosophirende wird also nicht bloß die Thatsachen seines Bewusstseins und die Thätigkeiten, deren er sich dadurch bewusst wird, sondern auch die Gesetze derselben so aufzufassen und darzustellen haben, daß er dadurch zu anderweiten Grundsätzen gelangt, welche die Gestalt oder den wissenschaftlichen Zusammenhang seiner Er-

kenntnisse bestimmen und ebendarum Formalprinzipien heißen.*)

*) Was wir Regelmäßigkeit oder Gleichförmigkeit in unsrer Thätigkeit nennen, ist nichts anders als die in der Mannigfaltigkeit derselben erkennbare Einheit, deren allgemeiner Ausdruck ein Gesetz heißt. Jedes Gesetz als solches ist etwas bloß Formales, wenn es gleich einen bestimmten Inhalt haben muß, da keine Form ohne irgend eine Materie bestehen kann. Die Formel aber, in welcher das Gesetz ausgesprochen wird, ist nur die wörtliche Darstellung desselben in einem Satze, der dann für andre Sätze wieder als Grundsatz oder Prinzip dienen kann. Solcher Formeln kann es gar viele geben, welche dem, was sie ausdrücken sollen, bald mehr bald weniger angemessen sind. Daher entsteht auch oft Streit über solche Formeln.

§. 30.

Oberstes Formalprinzip.

Auch die Thätigkeit des Philosophirens muß ihr Gesetz haben. Dieses aber giebt sich der Philosophirende selbst, indem er sich einen Zweck setzt, den er eben durch sein Philosophiren erreichen will. Jenes Gesetz fällt daher in das Gebiet der Freiheit. Wenn nun der Philosophirende seine gesammte Thätigkeit nicht bloß in ihrer Mannigfaltigkeit, sondern auch in ihrer Einheit kennen lernen will, so kann ihn wohl vernünftiger Weise diese Erkenntniß nur darum und sofern interessiren, weil und wiefern er dadurch auch seine gesammte Thätigkeit in durchgängige Einstimmung mit sich selbst zu bringen hofft. Indem er also eben diesen Zweck seines Philosophirens setzt, spricht er ihn zugleich als Gesetz für jeden Philosophirenden in der Formel aus:

Ich (der Philosophirende) suche absolute Harmonie in aller meiner Thätigkeit — und erhebt so diesen Satz zum obersten Formalprinzipe der Philosophie. *)

*) Da das Gesetz des Philosophirens in das Gebiet der Freiheit fällt, indem jeder den Zweck seines Philosophirens beliebig setzen kann: so lässt sich über das oberste Formalprinzip nie eine völlige Zusammenstimmung der Philosophen erwarten. Jeder macht es sich gleichsam aus absoluter Machtvollkommenheit. Wenn aber dabei nur nicht eine philosophirende Laune, sondern die philosophirende Vernunft selbst im Spiele ist: so lässt sich auch erwarten, daß der, an und für sich betrachtet, beliebige Zweck des Philosophirens mit dem nothwendigen Zwecke der Vernunft zusammenfallen werde. Die Erwartung aber, daß man je ein Prinzip der Philosophie erfinden oder entdecken werde, welches real und ideal, material und formal zugleich sei, und alle übrigen Sätze der Wissenschaft in sich eingewickelt halte, so daß es nur einer fortgesetzten Entwickelung desselben bedürfte, um die ganze Philosophie daraus abzuleiten, ist in sich selbst nichtig, wie schon aus dem Bisherigen erhellet (§. 25. und 27. Anm.).

Zweites Hauptstück.

Von dem absoluten Gränzpunkte des Philosophirens.

§. 31.

Die empirische Synthese.

Wiefern unser Bewusstsein ein bestimmtes ist, sofern ist im Ich ein bestimmtes Sein mit einem bestimmten Wissen verknüpft (§. 28. a). Diese Ver-

knüpfung fällt immer in eine bestimmte Zeitreihe, so daß ihr andre Verknüpfungen der Art theils vorausgehn theils nachfolgen; und unsre ganze Erfahrung erwächst aus einer unendlichen Menge solcher Verknüpfungen. Darum heiße diese erfahrungsmäßige Verbindung des Seins und des Wissens die *empirische Synthese* (synthesis a posteriori).

§. 32.

Die transzendentale Synthese.

Jede empirische Synthese setzt aber voraus eine *transzendentale* (synthesis a priori) d. h. eine ursprüngliche Verknüpfung des Seins und des Wissens im Ich, wodurch das Bewusstsein selbst erst konstituirt wird. Denn wie könnten wir uns irgend eines Seienden in der Zeit bewusst werden, wenn nicht schon ursprünglich Sein und Wissen im Ich verknüpft wären? Diese Verknüpfung, als vorhergehend jeder besondern Thatsache des Bewusstseins und sie bedingend, kann auch die *Urthatsache* (factum originarium) des Bewusstseins heißen.

§. 33.

Der Gränzpunkt.

Die transzendentale Synthese ist schlechthin *unerklärbar* und *unbegreiflich*. Denn um sie erklären und begreifen zu können, müsste das Bewusstsein über sich selbst hinausgehn und seinen eignen Ursprung in der Zeitreihe nachweisen, welches unmöglich, weil man kein Bewusstsein *vor* dem Bewusstsein haben kann, und jede empirische Syn-

these immer auf die transzendentale als ihre ursprüngliche Bedingung zurückweist. Diese kann also selbst nicht anderswoher abgeleitet werden, um sie dadurch zu erklären und zu begreifen. Darum muß der Philosophirende jene transzendentale Synthese als den absoluten Gränzpunkt des Philosophirens, durch dessen Ueberschreitung die Philosophie sich ins Leere (das Gebiet des Nichtbewusstseins) verliert und überschwenglich (transzendent) wird, freiwillig anerkennen. *)

*) Freiwillig ist diese Anerkennung, wieferne dem Philosophirenden nicht verwehrt werden kann, mit seiner Einbildungskraft jenen Gränzpunkt zu überfliegen, wenn er will, obgleich dann seine Ausbeute nichts als leere Träumerei sein wird. Nothwendig aber ist sie, sobald man klar eingesehn, daß das Bewusstsein, als Organ aller Erklärbarkeit und Begreiflichkeit, seinem Ursprunge nach oder genetisch selbst nicht wieder erklärt und begriffen werden kann. Alle angebliche Deduktionen dieser Art drehen sich daher im Kreise und vernichten sich selbst, indem sie gleichsam ein Bewusstsein ohne Bewusstsein konstruiren wollen.

§. 34.

Reales und Ideales.

Da wir das Sein, von dem wir wissen, nicht bloß auf uns selbst, sondern auch auf etwas außer uns beziehn, so legen wir Beiden — dem Ich und dem Nichtich (§. 16) — Realität bei; denn das Sein oder das, was ist, heißt eben das Reale. Wieferne wir aber unser Wissen darauf beziehn, legen wir ihm auch Idealität bei; denn das Wissen, oder die Vorstellung von dem, was ist, heißt eben das Ideale. Es fragt sich also,

1. If it be granted
Assuming
2. deriv

wie verhält sich Reales und Ideales zu einander, und was berechtigt uns, beides auf einander zu beziehn?

§. 35.

Realismus und Idealismus.

Angenommen, es verhielte sich Reales und Ideales so zu einander, daß das Eine durch das Andre gesetzt, folglich Eins aus dem Andern philosophisch abzuleiten wäre: so könnten wir

1. das Reale als das Ursprüngliche oder Erste (Prius) setzen und daraus das Ideale als das Zweite (Posterius) abzuleiten suchen; oder

2. Das Ideale als jenes setzen und daraus das Reale als dieses abzuleiten suchen. Die erste Ansicht gäbe das System des Realismus, die zweite das des Idealismus. *)

*) Daß hier nur von den allgemeinen und wesentlichen Grundzügen dieser beiden Systeme die Rede sei, nicht von den besondern und zufälligen Gestaltungen, welche sie durch die Individualität ihrer Anhänger empfangen haben und die Geschichte der Philosophie nachweisen muß, versteht sich von selbst. Uebrigens vergl. außer den bereits oben (§. 14.) angeführten Schriften — namentlich dem Gespräche von Jacobi über Idealismus und Realismus — auch noch folgende:

Adam Weishaupt über Materialismus und Idealismus. A. 2. Nürnb. 1788. 8.

Molitor's Wendepunkt des Antiken und des Modernen, oder Versuch den Realismus mit dem Idealismus zu versöhnen. Frankf. a. M. 1805. 8.

Joh. Ant. Brüning's Gespräch: Die Versöhnung des Idealismus und (des) Materialismus, oder die Existenz äußerer Dinge. Münster, 1810. 8.

§. 36.

Der Realismus.

Wer das Reale als das Ursprüngliche oder Erste setzt, setzt eigentlich ein Reales ohne ein Ideales. Denn dieses soll erst hinterher aus jenem als eine ihm zukommende Bestimmung oder Art zu sein abgeleitet werden. Reales ohne Ideales wäre sonach bloße Materie d. h. ein raumerfüllendes Etwas, in welchem noch keine Spur von Vorstellung und Bewusstsein gefunden würde, sondern nur Ruhe und Bewegung, die sich nach nothwendigen Gesetzen der Anziehung und Abstoßung richteten. Der Realismus wäre daher nichts anders als Materialismus. Da sich aber nicht zeigen lässt, wie ein bloß materiales Ding sich selbst und andre solche Dinge vorstellen und dadurch ein Bewusstsein von sich und andern Dingen erhalten könne: so ist die Ableitung des Idealen aus dem Realen schon an sich unstatthaft, wenn man auch davon absehn wollte, daß ein solches System, streng durchgeführt, alle moralisch-religiosen Ideen für bloße Hirngespinnste erklären müsste. *)

*) Der konsequente Realismus läuft immer auf Materialismus, blinden Mechanismus oder Fatalismus, folglich auch Immoralismus und wo nicht Atheismus, so doch Pantheismus hinaus, er mag nun als Hylozoismus der Materie unmittelbar Leben, Vorstellung und Bewusstsein zuschreiben, oder als Organozoismus alles dieß erst mittels der Organisazion aus der Materie sich entwickeln lassen. Die ionischen Kosmophysiker, welche bald aus dem Wasser, bald aus der Luft, bald aus dem Feuer, bald aus der Erde, bald aus diesen vier Elementen zusammengenommen oder auch aus einem mittlern Elemente (zwischen Luft und Wasser) alles in der Welt, auch das Geistigste, hervorgehen ließen;

waren insgesammt solche Realisten, obwohl bald mit mehr bald mit weniger Konsequenz. Konsequenter findet man dieses System in folgenden Schriften durchgeführt:

Claude Adrien Helvetius, de l'esprit. Paris, 1758. 2 Bde. 8. 3 Bde. 12. Auch: Lond. 1784. 2 Bde. 12. Deutsch (von Joh. Gabr. Forkert): Liegn. u. Leipz. 1760. 8. A. 2. 1787. — Als Fortsetzung: Dess. Werk de l'homme. Lond. 1773. 2 Bde. 8. N. A. 1794. 4 Bde. 12. Deutsch: Bresl. 1774. 2 Bde. 8. N. A. 1785.

Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral. Lond. 1770. 2 Bde. 8. Deutsch (von K. G. Schreiter): Frankf. und Leipz. 1783. 2 Bde. 8. (Verf. ist nach Einigen Mirabaud, nach Andern La Grange, nach Andern Bar. von Holbach. Vielleicht haben die beiden Letzten gemeinschaftlichen Antheil daran, da jener in Holbach's Hause Erzieher war).

Ueberhaupt haben die französischen Philosophen (besonders die aus der Schule der Enzyklopädisten) mehre zum Theil sehr seichte Werke dieser Art (wie La Mettrie's histoire naturelle de l'ame — l'homme machine — l'homme plante — l'art de jouir — discours sur le bonheur etc.) geschrieben, die daher des Anführens nicht werth sind.

§. 37.

Der Idealismus.

Wer das Ideale als das Ursprüngliche oder Erste setzt, setzt eigentlich ein Ideales ohne ein Reales. Denn dieses soll erst aus jenem abgeleitet werden, indem nachzuweisen, wie und wodurch das Subjektive (die Vorstellungen) seine objektive Beziehung (auf Dinge als äußere Gegenstände) erhalte. Ideales ohne Reales wäre aber im Grunde Nichts, weil, alle Realität weggedacht, weder ein reales

Subjekt noch ein reales Objekt der Vorstellungen und des Bewusstseins übrig bleiben; mithin auch Vorstellung und Bewusstsein selbst wegfallen würden. Der Idealismus löste sich sonach in Nihilismus auf. Da sich nun überhaupt nicht zeigen lässt, wie ein Reales aus dem bloß Idealen hervorgehe, oder wie Vorstellungen von bestimmten realen Dingen möglich seien, wenn ursprünglich gar nichts Reales vorhanden: so ist die Ableitung des Realen aus dem Idealen schon an sich unstatthaft, wenn man auch davon absehn wollte, daß ein solches System, streng durchgeführt, die Speculazion mit dem Leben in unauflöslichen Zwiespalt setzen würde, weil man im Leben die Realität des Subjekts und Objekts der Handlungen immer voraussetzen muß. *)

*) Da ein sich in Nihilismus auflösendes System gar zu ungereimt wäre, so ist der Idealismus nie ganz konsequent gewesen, sondern gleichsam auf halbem Wege stehn geblieben, indem er immer etwas Reales übrig ließ. So der mystische Idealismus Berkeley's, welcher die Vorstellungen von der Außenwelt durch Gott in der menschlichen Seele gewirkt werden lässt; so auch der egoistische Idealismus Fichte's, nach welchem das Ich selbst vermöge seiner produktiven Thätigkeit die objektiven Weltvorstellungen bewusstlos erzeugt und so zum Schöpfer seiner eignen Welt wird (Autotheismus). Selbst Schelling's späteres absolutes Identitätssystem lässt noch etwas Reales übrig, indem es das Absolute als etwas setzt, das weder bloß ideal noch bloß real, sondern beides zugleich sein, sich aber ursprünglich gleichsam auf dem Indifferenzpunkte befinden soll. Dieß ist aber nur ein höher gesteigerter oder verfeinerter Idealismus. Vergl. außer den oben (§. 14.) angeführten Schriften der so eben genannten Männer und außer den späterhin (§. 35) ange-

1: geh ostr[illegible]

führten anderweiten Schriften von Jacobi, Weishaupt u. A. auch noch:

Diet. Tiedemann's idealistische Briefe. Marb. 1799. 8. und die Antwort darauf von Joh. Chsti. Frdr. Dietz. Gotha, 1801. 8.

Plato und Aristoteles, oder der Uebergang vom Idealismus zum Empirismus. Amberg, 1804. 8.

Die Welt als Wille und Vorstellung. Von Arthur Schopenhauer. Leipz. 1819. 8.

§. 38.

Der Synthetismus.

Sowohl der Realismus als der Idealismus verfährt willkürlich, indem jener das Reale, dieser das Ideale als sein Erstes setzt. Aber ebendadurch werden auch beide transzendent, indem sie die ursprüngliche Verknüpfung des Realen und des Idealen (wenigstens in Gedanken oder spekulativ) aufheben und somit den Gränzpunkt des Philosophirens überschreiten (§. 33.); weshalb sie auch nicht im Stande sind, das Eine (Reale oder Ideale) aus dem Andern wirklich abzuleiten (§. 35.), was sie doch müssten, wenn sie ihre Aufgabe lösen wollten. Der Philosophirende muß daher weder das Ideale aus dem Realen, noch dieses aus jenem ableiten wollen, sondern beides als ursprünglich gesetzt und verknüpft betrachten, mithin die transzendentale Synthese (§. 32.) als absoluten Gränzpunkt des Philosophirens anerkennen. Ein nach dieser Hauptansicht gebildetes System heißt daher mit Recht transzendentaler Synthetismus, und verhält sich zu den beiden vorigen, wie die Synthese zur These und Antithese. *)

*) Vergl. des Verfassers Schrift über die Methoden des Philosophirens und die Systeme

der Philosophie ꝛc. mit dessen Fundamentalphilos. §. 67.

§. 39.

Die Grundüberzeugungen.

Wenn Sein und Wissen oder Reales und Ideales ursprünglich verknüpft sind, also keinem von beiden die Priorität zukommt: so lässt sich weder die Ueberzeugung des Menschen vom eignen Sein, noch die Ueberzeugung vom Sein andrer Dinge außer ihm, noch endlich die Ueberzeugung von der zwischen ihm und andern Dingen stattfindenden Gemeinschaft oder Wechselwirkung, wodurch Eins dem Andern sein Dasein unmittelbar ankündigt, beweisen; sondern diese drei, wesentlich und nothwendig mit einander verbundnen, Ueberzeugungen sind als ursprüngliche und unmittelbar gewisse zu betrachten, und liegen allen übrigen menschlichen Ueberzeugungen zum Grunde. *)

*) Wir mögen uns als erkennende oder als handelnde Wesen betrachten, so müssen wir in Bezug auf unsre Erkenntnisse ein Subjekt, das erkennt, und ein Objekt, das erkannt wird, und in Bezug auf unsre Handlungen, ein Subjekt, welches handelt, und ein Objekt, welches behandelt wird, immer voraussetzen. Objektives und Subjektives, Reales und Ideales, Sein und Wissen, dringt sich uns überall auf als ein Gegensätzliches und Unterscheidbares, aber dabei auch als ein nothwendig auf einander Bezügliches und unzertrennlich Verbundnes. Die Philosophie müht sich vergeblich ab und wird zur leeren Spekulazion oder Phantasterei, wenn sie dieß nicht anerkennen, wenn sie Einheit ohne Zweiheit, oder Zweiheit ohne Einheit, an die Spitze ihres Systems stellt. Darum sagte schon Pythagoras: Monas und Dyas zugleich — nicht eine von beiden für sich — seien die Anfänge aller Dinge (αρχαι των οντων).

1. determination
determined
primary d.

Drittes Hauptstück.

Von der ursprünglichen Form der Thätigkeit des Ichs.

---

§. 40.

Leidentlichkeit und Thätlichkeit.

Wir sind uns zuvörderst gewisser Bestimmungen bewusst, die wir als durch etwas Andres bewirkt oder veranlasst betrachten. Wir sind uns aber auch bewusst, daß wir in einem Andern gewisse Bestimmungen bewirken oder veranlassen können. Wir sind uns endlich bewusst, daß wir auch in uns selbst gewisse Bestimmungen hervorzubringen oder uns selbst zu bestimmen vermögen. Wir schreiben uns daher zu theils Leidentlichkeit (passivitas) oder Empfänglichkeit (receptivitas), theils Thätlichkeit (activitas) oder, im höhern Grade, Selbthätlichkeit (spontaneitas). Jene bedeutet das Negative, diese das Positive in unsrer Thätigkeit, wieferne beides nicht getrennt, sondern in der Thätigkeit selbst vereinigt ist, so daß diese als mehr oder weniger beschränkt erscheint.

§. 41.

Zweierlei Bestimmungen des Ichs.

Wie mannigfaltig und ins Unendliche wechselnd auch die Bestimmungen sein mögen, deren wir uns nach und nach bewusst werden, so muß doch die Möglichkeit, solche Bestimmungen in der Zeitreihe anzunehmen und hervorzubringen, schon im voraus oder ursprünglich in uns bestimmt sein. Es muß also gewisse ursprüngliche oder Ur-Bestimmun-

gen des Ichs geben, welch den entstandenen als Bedingungen ihrer Möglichkeit vorhergehen oder zum Grunde liegen, so daß diese aus jenen wissenschaftlich abzuleiten sind. Jene können auch transzendentale, diese empirische Bestimmungen heißen. Jene finden a priori, diese a posteriori statt. *)

*) Wenn wir uns z. B. Verstand und Willen beilegen und von denselben die Gedanken des Verstandes und die Entschlüsse des Willens unterscheiden, so sind jene als ursprüngliche, diese als entstandene Bestimmungen anzusehn, weil wir ohne Verstand nichts denken, und ohne Willen uns zu nichts entschließen könnten, das Zweite also durch das Erste bedingt ist.

§. 42.

Das reine Ich.

Die Urbestimmungen des Ichs sind die wesentlichen, allgemeinen und nothwendigen Elemente der menschlichen Natur; sie machen unser Wesen aus (constituunt essentiam hominis) und müssen daher bei allen Menschen auf gleiche Weise angetroffen werden. In ihnen muß unsre ursprüngliche Einrichtung oder Anlage (constitutio s. indoles originaria) bestehn. Ihr Inbegriff heißt auch das reine oder absolute Ich, mit dessen Erforschung sich die Philosophie vorzugsweise beschäftigt, während sie die Betrachtung des empirischen oder relativen Ichs der Anthropologie überlässt. *)

*) Das reine oder absolute Ich ist nichts anders, als die reine (ursprünglich bestimmte) Menschheit selbst. Da sich diese in keinem Menschen ungetrübt zeigt (wegen der unendlich mannigfaltigen und immerfort wechselnden empirischen Bestimmungen), so ist deren Auffassung und Darstellung allerdings schwierig.

Es gehört dazu eine eigne Gabe des Abstrahirens (Wegsehens vom bloß Empirischen) und Reflektirens (Hinsehens auf das Ursprüngliche) — was wir oben (§. 6.) ein Einkehren des Philosophirenden in und Aufmerken auf sich selbst nannten. Gleichwohl ist das reine Ich kein bloßer Begriff, kein bloßes Gedankending (abstractum) — wie in der Fundamentalphilosophie (§. 72. Aufl. 2.) gesagt worden — sondern in der That etwas sehr Reales. Seine Realität offenbart sich aber stets nur unter der Hülle des Empirischen. Der Verf. nimmt also jene frühere Behauptung hiedurch zurück — wie sie denn auch in der 3. Aufl. der Fundamentalphilosophie bereits berichtigt worden. — Da übrigens die reine Menschheit im geistigen oder Seelen-Leben am deutlichsten sich ausspricht, so nennen wir das Ich auch oft Geist, Seele, Gemüth, Intelligenz, obwohl diese Ausdrücke auf einen Gegensatz deuten, der erst tiefer unten erwogen werden kann. Vergl. §. 16.

§. 43.

Dreierlei Urbestimmungen des Ichs.

Die Urbestimmungen des Ichs sind die ursprünglichen Vermögen, Gesetze und Schranken seiner Thätigkeit. Denn es muß schon ursprünglich oder vor aller Erfahrung (a priori) in uns bestimmt sein.

1. die Möglichkeit überhaupt, auf gewisse Art thätig zu sein, der innere Grund oder Quell jeder besondern Art von Thätigkeit, deren wir uns nach und nach bewusst werden; a)

2. die Regel, nach welcher sich jede Art der Thätigkeit richtet, die Handlungsweise des Vermögens, wenn es wirklich thätig ist; b)

3. der Umfang jeder Art von Thätigkeit, der Wirkungskreis des Vermögens, wenn es nach jener Regel thätig ist c). Der Inbegriff dieser Urbestim-

mungen, welche nothwendig zusammengehören und von welchen alle entstandene oder erfahrungsmäßige Bestimmungen zuletzt abhangen müssen, heißt die Urform des Ichs oder die ursprüngliche Gestalt seiner Thätigkeit (forma agendi originaria). d)

a) Wenn wir uns z. B. gewisser Erkenntnisse bewusst sind, so muß die Möglichkeit solcher Erkenntnisse schon ursprünglich in uns bestimmt sein; diese Urbestimmung heißt daher Erkenntnissvermögen. Das Vermögen des Ichs ist allerdings im Grunde nur Eins; wenn sich aber im Bewusstsein eine Mannigfaltigkeit oder verschiedne Arten von Thätigkeit ankündigen sollten, so wird sich auch das Eine Grundvermögen in eine Mehrheit besondrer Vermögen auflösen lassen. Vermögen heißen auch Fähigkeiten und Kräfte, je nachdem sie sich mehr als Empfänglichkeit oder als Thätlichkeit zeigen (§. 40). Fertigkeit ist ein schon entwickeltes und ausgebildetes Vermögen. Alle Vermögen sind in gewisser Hinsicht Naturgaben, natürliche Anlagen oder Talente; im engern Sinne aber nennt man nur das empirisch und individual ausgezeichnete Vermögen so. Ein durch eigenthümliche Produktivität von Natur ausgezeichnetes Vermögen heißt genial oder schlechtweg Genie (genius, ingenium) und ist in seinen Erzeugnissen original und exemplarisch — ein Mustergeist.

b) Ist ein Erkenntnissvermögen gegeben, so muß auch die Regel seiner Wirksamkeit oder seine Handlungsweise ursprünglich bestimmt sein; diese Urbestimmung heißt daher ein Erkenntnissgesetz oder, wiefern auch hier eine Mannigfaltigkeit sich zeigen sollte, Erkenntnissgesetze. Die gesetzmäßige Wirkungsart eines Vermögens heißt auch vorzugsweise dessen Form, oder, in der Mehrzahl, Formen.

c) Ist das Erkenntnissvermögen an Gesetze gebunden, so muß auch ebendadurch sein Umfang oder Wirkungskreis ursprünglich bestimmt sein; diese Urbestimmung heißt die Erkenntnissschranke oder, in der Mehr-

1: faculty of conception (mental) representation
2: Conation faculty?

zahl, Erkenntnißschranken. Mit a ist also auch b und c gegeben.

d) Das Bewusstsein dieser Form (hier weiter als unter b genommen) ist nicht das gemeine oder natürliche Bewusstsein, sondern ein wissenschaftliches oder künstliches (durch die Kunst des Philosophirens hervorgebrachtes, das daher auch erkünstelt oder verkünstelt sein kann). Als Bewusstsein des reinen Ichs von sich selbst betrachtet heißt es auch das reine Selbbewusstsein.

§. 44.

Vorstellungsvermögen.[1]

Wir finden in uns zuerst eine Thätigkeit, die bloß innerlich (immanent) ist, indem wir uns irgend etwas vorstellen[1] und es durch unsre Vorstellungen[1] erkennen können. Durch diese Thätigkeit wird daher nur etwas Subjektives erzeugt, wenn es sich auch auf ein Objektives beziehen mag, das dadurch im Ich vergegenwärtigt oder abgebildet wird. Eine solche Thätigkeit heißt auch ideal oder theoretisch, und die Quelle derselben das theoretische Vermögen, welches demnach nichts anders als das Vorstellungsvermögen[1] ist. Wiefern aber die Vorstellungen[1] zu wirklichen Erkenntnissen von bestimmten Gegenständen erhoben werden können, heißt es auch das Erkenntnissvermögen.

§. 45.

Bestrebungsvermögen.[2]

Wir finden in uns ferner eine Thätigkeit, die auch äußerlich (transeunt) ist, indem wir nach irgend etwas streben und dieser Bestrebung zufolge

auch handeln können. Durch diese Thätigkeit wird etwas Objektives hervorgebracht, wenn es sich gleich auf ein Subjektives beziehen mag, das dadurch verwirklicht oder ausgeführt wird. Eine solche Thätigkeit heißt auch real oder praktisch, und die Quelle derselben das praktische Vermögen, welches folglich nichts anders ist als das Bestrebungsvermögen. a) Wiefern aber die Bestrebungen in wirkliche Handlungen mit Bezug auf bestimmte Gegenstände übergehen können, heißt es auch das Handlungsvermögen. b)

a) Begehrungsvermögen ist kein so angemessner Ausdruck, da die Bestrebungen des Ichs sich sowohl als Begehrungen (appetitiones) wie auch als Verabscheuungen (aversationes) ankündigen können.

b) Handeln im weitern Sinne heißt oft auch so viel als thätig sein oder wirken überhaupt, im engern Sinne aber bedeutet es das Verwirklichen eines bestimmten Zweckes. So hier, wie überall, wo dem Erkennen das Handeln, der Theorie die Praxis entgegengesetzt wird.

§. 46.

Leben — Gefühl.

Vorstellungen und Bestrebungen stehn in beständiger Wechselbestimmung und machen das eigentliche (geistige) Leben des Menschen aus; denn ein Wesen lebt in diesem höhern Sinne nur dann, wenn es nicht bloß ist, sondern auch sich seines Seins bewusst ist; es ist sich aber dessen nur insoferne bewusst, als es, wenn auch noch so dunkel, etwas vorstellt und nach etwas strebt (die Welt in sich aufzunehmen und nach sich zu gestalten oder sich in irgend einem Bezuge zu unterwerfen sucht). Dadurch

berührt es gleichsam sich selbst; es fühlt sein Dasein.*) Darum heißen auch die Vorstellungen und Bestrebungen, so lange sie nicht als solche bestimmt hervortreten, sondern nur als dunkle Lebensregungen zum Bewusstsein gelangen, Gefühle. Ein besonderes Gefühlsvermögen aber anzunehmen, als ein Mittleres zwischen Vorstellungs- und Bestrebungsvermögen, ist völlig unstatthaft. Denn ein Vermögen, das zwischen der immanenten und transeunten Richtung des Ichs gleichsam in der Mitte schwebte, wäre völlig indifferent und könnte sich nie äußern; es wäre ein nichtsvermögendes Vermögen, also = 0.*)

*) Es ist nur der deutschen Sprache eigen, gewisse Bestimmungen des Vorstellungs- oder Bestrebungsvermögens (Empfindungen, Neigungen, Affekten, Leidenschaften ꝛc.) auch Gefühle zu nennen, weil das körperliche Gefühl, welches in Bezug auf gewisse Organe auch Getast heißt, dabei oft im Spiele ist. Griechen und Römer nannten diese Gefühle schlechtweg αισθησεις, sensus oder sensa animi, auch παθη, affectiones animi. So auch im Französischen und Englischen sentiments, affections. Wollte man durchaus ein Gefühlsvermögen annehmen, so müsste man es als das Eine Grundvermögen betrachten, aus welchem sich das Vorstellungsvermögen und das Bestrebungsvermögen, sammt allen übrigen aus diesen beiden wieder abzuleitenden Vermögen, wie aus ihrer gemeinschaftlichen Wurzel entwickeln. Dann dürft' es aber nicht, wie gewöhnlich, in die Mitte zwischen Vorstellungs- und Bestrebungsvermögen gestellt werden. — Vergl. J. G. E. Maaß, Versuch über die Gefühle, besonders die Affekten. Halle u. Leipzig, 1811. u. 1812. 2 Thle. 8.

W. T. Krug's Grundlage zu einer neuen Theorie der Gefühle und des sogenannten Gefühlsvermögens. Königsberg, 1823. 8.

H. F. Richter über das Gefühlsvermögen; eine

Prüfung der Krug'schen Schrift rc. Leipzig, 1824. 8.
F. E. Beneke's Skizzen zur Naturlehre der Gefühle. Göttingen, 1825. 8.

In K. W. Stark's Beiträgen zur psychol. Anthropol. u. Pathol. (Weimar, 1825. 8.) wird unterschieden 1. Erkenntniß-Gefühl, welchem die Kopf-Affekten, 2. Willens-Gefühl, welchem die Brust-Affekten, und 3. Gefühls-Gefühl, welchem die Bauch-Affekten entsprechen sollen. Vermuthlich giebt es aber noch 4. ein Gefühls-Gefühls-Gefühl, welchem die Geschlechts-Affekten entsprechen dürften. — In manchen philosophischen Schriften ist auch von einer Oekonomie und Taktik der Gefühle die Rede. Gewiß wird man nun auch bald von einer Arithmetik und Geometrie der Gefühle sprechen hören. Wie man also bisher Gefühls-Philosophen in großer Menge gehabt hat, so wird man künftig auch Gefühls-Oekonomen, Gefühls-Taktiker, und sogar Gefühls-Mathematiker haben. Herrliche Aussicht für die Wissenschaften!

§. 47.

Sinnliches Vorstellungs- und Bestrebungsvermögen.

Wenn wir unsre Thätigkeit auf der untersten Stufe betrachten, so zeigt sie sich als Sinnlichkeit (sensualitas). Das Ich hat sich dann noch nicht losgerissen von dem, was es vorstellt oder erstrebt, und darüber erhoben; sein Vorstellen oder Streben ist ein unmittelbares. Das Vorstellungsvermögen heißt dann schlechtweg der Sinn (sensus), das Bestrebungsvermögen aber der Trieb (instinctus).

§. 48.

Der Sinn.

Der Sinn (die theoretische Sinnlichkeit) äußert

sich im Wahrnehmen d. h. im unmittelbaren Auffassen eines Gegebnen durch die Vorstellung, und heißt daher auch selbst das Wahrnehmungsvermögen (facultas percipiendi). Das Wahrnehmen aber ist bald ein Anschauen bald ein Empfinden, je nachdem bei der Vorstellung des Gegebnen das Gegenständliche (die Beschaffenheit des Objekts) oder das Unterständliche (der Zustand des Subjekts) im Bewusstsein stärker hervortritt. Darum heißt der Sinn auch Anschauungs- und Empfindungsvermögen (facultas intuendi et sentiendi). Anschauungen (intuitiones) und Empfindungen (sensationes) sind also sinnliche Vorstellungen, welche sich nur durch das Uebergewicht der Objektivität oder Subjektivität unterscheiden, weshalb beide Ausdrücke oft vertauscht werden. Empfindungen heißen auch Gefühle (§. 46). Da nun der Sinn nur zufolge einer Erregung thätig ist, welche man den Eindruck oder das Affizirtwerden nennt; und da jene Erregung von außen oder von innen kommen kann, so daß wir im ersten Fall etwas als außer uns und im zweiten etwas als in uns wahrnehmen, so lässt sich auch der Sinn selbst in den äußern und innern eintheilen. *)

*) Der Sinn ist also in beiden Fällen derselbe; nur der Punkt, von welchem aus die Erregung kommt, ist verschieden. Körperlich aber lassen sich mehre Sinne unterscheiden, weil die Thätigkeit des Sinnes an eine Mehrheit von Organen gebunden. Die Zahl derselben ist jedoch unbestimmbar. Denn selbst in Ansehung des äußern Sinnes ist die bekannte Fünfzahl (Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Gefühl oder Getast) nicht erschöpfend. Die Organe des innern Sinnes (die innern Sinnesorgane) aber sind uns in ihrer Einzelheit unbekannt, wiewohl es keinem Zweifel

unterliegt, daß das Gehirn, als ein Gemeinorgan (sensorium commune) gedacht, selbst wieder in eine Mehrheit von Organen zerfalle. S. außer den zahlreichen Schriften über Gall's Gehirn- und Schädellehre besonders: Recherches sur le système nerveux en général et sur celui du cerveau en particulier. Par *Gall* et *Spurzheim*. Paris, 1809. 4. Desgleichen: Karl Gust. Carus's Versuch einer Darstellung des Nervensystems und insbesondre des Gehirns, nach ihrer Bedeutung, Entwickelung und Vollendung im thierischen Organismus. Leipzig, 1814. 4.

§. 49.

Der Trieb.

Der Trieb (die praktische Sinnlichkeit) äußert sich durch ein unmittelbares Streben in Bezug auf das, was ihn erregt. Jenes Streben aber ist bald ein Hinstreben des Ichs, um sich mit etwas zu vereinigen, und heißt dann Begehren, bald ein Wegstreben, um sich von etwas zu entfernen, und heißt dann verabscheuen. In der ersten Hinsicht heißt der Trieb selbst Begehrungsvermögen (facultas appetendi), in der zweiten Verabscheuungsvermögen (facultas aversandi). Das Begehrte erscheint dem Ich als angemessen zur Befriedigung seines Triebes (angenehm) und versetzt es daher, wenn es dessen theilhaftig geworden, in einen behaglichen Zustand (Lust, Vergnügen, Wonne). Das Verabscheute aber erscheint dem Ich als unangemessen zur Befriedigung seines Triebes (unangenehm) und versetzt es daher, wenn es dessen, ungeachtet seines Widerstrebens, theilhaftig geworden, in einen unbehaglichen Zustand (Unlust, Misvergnügen, Schmerz). Empfindungen dieser Art heißen Lustgefühle oder Unlust-

gefühle (§. 48.) Da also der Trieb in doppelter Richtung thätig ist, so zeigt er sich in der einen als Neigung (inclinatio) in der Andern als Abneigung (declinatio). *)

*) Betrachtet man den Trieb in der Mannigfaltigkeit seiner Richtungen auf gewisse Gegenstände, so erscheint er als eine Mehrheit von Trieben (Nahrungstrieb, Fortpflanzungstrieb ꝛc.). Daraus entwickeln sich dann bestimmte Neigungen (Neigung zum Trunke, zum andern Geschlechte ꝛc.). Eine herrschende Neigung dieser Art heißt auch ein Hang oder eine Sucht. Manche dieser Neigungen entwickeln sich aber nicht aus dem bloßen Triebe, sondern setzen ein höheres Ziel des Strebens voraus, z. E. die Ehrsucht, die Herrschsucht ꝛc.

§. 50.

Verständiges Vorstellungs- und Bestrebungsvermögen.

Wenn wir unsre Thätigkeit auf einer höhern Stufe betrachten, so zeigt sie sich als Verständigkeit (intellectualitas). Das Ich vermag nämlich sich in seinem Vorstellen sowohl als in seinem Streben von dem durch die erste Erregung Dargebotnen zu trennen und über dasselbe zu erheben; sein Vorstellen oder Streben wird dann ein mittelbares. In theoretischer Beziehung heißt nun sein Vermögen schlechtweg der Verstand (intellectus), in praktischer der Wille (voluntas).

§. 51.

Der Verstand.

Der Verstand äußert sich im Denken als einem mittelbaren Vorstellen, und heißt daher auch

das Denkvermögen (facultas cogitandi). Er stellt nämlich die Gegenstände nur vor mittels gewisser Merkmale (notae), die er als ein Mannigfaltiges gegebner Vorstellungen zu einer höhern Einheit des Bewusstseins verknüpft. Die dadurch erzeugte Vorstellung heißt daher Begriff (notio, conceptus) und kann eine Mehrheit von Dingen unter sich befassen, während die sinnliche Vorstellung nur auf Einzeles sich bezieht und mit demselben gleichsam verschmolzen ist (concreta est). Der Begriff aber stellt nur vor, was mehren Dingen gemeinsam ist oder sein kann, und ist daher mehr oder weniger abgezogen (abstracta est). Wegsehn vom Eigenthümlichen, wodurch sich die Einzelwesen (individua) unterscheiden, und Hinsehn auf das Gemeinschaftliche, woraus die Arten und Gattungen (species et genera) hervorgehn — abstrahere et reflectere — sind nothwendig verbundne Thätigkeiten des Verstandes, der ebendarum auch das Abstrakzions- und Reflexionsvermögen heißt. *)

*) Die Thätigkeit des Verstandes setzt die des Sinnes voraus d. h. das Ich muß irgend etwas angeschaut und empfunden haben, bevor es Begriffe bilden kann. Indem es nun diese Begriffe wieder auf die Gegenstände bezieht und sie dadurch von einander unterscheidet (indem ich z. B. denke: Dieses ist ein Thier und jenes eine Pflanze): so erkennt es dieselben. Sinn und Verstand zusammengenommen sind also das eigentliche Erkenntnissvermögen (facultas cognoscendi). Doch kann man auch jenen das niedere, diesen das höhere Erkenntnissvermögen nennen. Wieferne der Verstand Begriffe durch Verknüpfung von Merkmalen bildet, ist er ein synthetisches Vermögen; ein analytisches aber, wiefern er das ursprünglich Verknüpfte wieder auflösen oder zergliedern kann.

§. 52.

Der Wille.

Der Wille äußert sich im Wollen als einem mittelbaren Streben. Er strebt nämlich nach etwas nur darum und sofern, weil und wiefern es als gut gedacht wird. Was als bös gedacht wird, wird also nicht gewollt, ob es gleich begehrt werden kann, wenn es als angenehm erscheint (§. 49). Dadurch kann aber auch das Böse den Schein des Guten anehmen und so ein Gegenstand des Willens werden. Es lässt sich nämlich etwas als gut oder bös denken sowohl in Bezug auf den Trieb, dem es Befriedigung zu versprechen scheint oder nicht, wo es nur verhältnissmäßig (relative) gut und bös, oder nützlich und schädlich heißt; als auch unabhängig vom Triebe oder an sich, wo es schlechthin (absolute) gut und bös, oder ehrbar und schändlich, auch sittlich und unsittlich heißt. In der ersten Hinsicht zeigt sich der Wille nur als ein durch den Verstand geleiteter Trieb, in der zweiten als ein vom Triebe völlig unabhängiges praktisches Vermögen, das daher als frei gedacht wird. *)

*) Der Trieb muß das Angenehme begehren und das Unangenehme verabscheuen; er steht unter den Gesetzen der Naturnothwendigkeit. Reflektirt man nun auf das Verhältniß der Dinge zum Triebe d. h. betrachtet man sie in Ansehung ihrer Wirkungen als Mittel zum Angenehmen oder Unangenehmen, mithin als nützlich oder schädlich: so wird man das Nützliche als ein Relativgutes wollen und das Schädliche als ein Relativböses nicht wollen, aber unter der Herrschaft des Triebes, mithin nicht frei. Ein solcher Wille ist nur ein verständiger, gleichsam sehender Trieb (als Gegensatz des bloßen, gleichsam blinden Triebes).

Giebt es aber ein Absolutgutes und kann der Wille danach streben, ohne Rücksicht auf die Folgen für den Trieb, so ist er allerdings in dieser Beziehung als frei zu denken — worüber tiefer unten das Weitere. Uebrigens heißt der Wille auch Willkür (arbitrium), wiefern er zwischen entgegengesetzten Bestimmungen wählen (küren) kann. Wohl, Wahl, wollen (gleichsam wohlen) und wählen sind daher in ihrer Abstammung verwandt.

§. 53.

Vernünftiges Vorstellungs- und Bestrebungsvermögen.

Wenn wir unsre Thätigkeit auf ihrer höchsten Stufe betrachten, so zeigt sie sich als Vernünftigkeit (rationalitas). Das Ich vermag nämlich auch das in sich selbst Vollendete und von allen sinnlichen Bedingungen Unabhängige — das Absolute oder Unbedingte — als einen Gegenstand des reinen Denkens und Wollens zu setzen und so Ideen zu entwerfen, welche weit mehr zu vernehmen geben, als der Verstand durch seine, immer im Sinnlichen und Endlichen befangenen, Begriffe fassen kann. Darum heißt dieses Vermögen die Vernunft, die sowohl theoretisch als praktisch wirken kann, und die ihr in beiderlei Hinsicht eigenthümliche Thätigkeit das Idealisiren. *)

*) Alle Ideale stammen aus der Vernunft, weil sie an sich etwas Unendliches sind, weshalb sie sich auch im Endlichen entweder gar nicht oder nur unvollkommen und annäherungsweise darstellen lassen. Das ist auch der einzige spezifische Unterschied des Menschen von den übrigen Thieren, die nicht das geringste Streben nach dem Idealischen zeigen und ebendarum auch keine innere Vervollkommnungsfähigkeit (Perfektibilität) haben. Alle andern Unterschiede, die nicht Folgen der Vernünftigkeit, sind nur gradual. Daher kann man

einigen Thieren wohl einen Grad von Verstand oder etwas Verständiges (analogon intellectus), aber nicht einen Grad von Vernunft oder etwas Vernünftiges (analogon rationis) beilegen. Hieraus erhellet zugleich, daß es unrichtig, Verstand und Vernunft als gleichgeltend für Denkvermögen oder höheres Erkenntnißvermögen zu brauchen, wiewohl diese weitere Bedeutung jener Ausdrücke nicht ungewöhnlich. — Vergl. Weiller's Schrift: Verstand und Vernunft. München, 1807. 8. und Salat's Schrift: Vernunft und Verstand. Tübingen, 1808. 8.

§. 54.

Theoretische Vernunft.

Die Vernunft, als theoretisches Vermögen, setzt ein Absolutes in Ansehung des Erkennens. Hieraus entspringt das Ideal der vollendeten Wissenschaft d. h. eines Inbegriffs von Vorstellungen und Erkenntnissen, welche durchgängig mit einander einstimmen, folglich allgemeingültig für jedes mit Vernunft vorstellende und erkennende Wesen oder absolut-wahr sind. Um dieses Ideal zu verwirklichen, soweit es für eine beschränkte Vernunft möglich, stellt sie allgemeine und nothwendige Denkgesetze auf, welche daher Prinzipien der theoretischen Vernunft heißen und als Naturgesetze (leges naturales s. physicae) zu betrachten sind, weil die Natur nur insoferne für uns erkennbar sein kann, als sie das Gepräg einer allgemeinen und nothwendigen Gesetzlichkeit trägt, gleich als wäre sie das Werk einer ursprünglich gesetzgebenden Vernunft. *)

*) Darum heißt auch unsre Vernunft philosophirend, wieferne sie in der Philosophie das Ideal einer vollendeten Wissenschaft zu verwirklichen sucht (§. 7). Daß sie es aber nie verwirklicht, ist Folge der Beschränkt-

heit unsrer Vernunft. Sie findet daher nie die reine und ganze (absolute) Wahrheit, sondern immer nur eine mit mehr oder weniger Irrthum vermischte, und dieser verräth sich eben dadurch, daß wir es nie bis zur durchgängigen Einstimmung unsrer Vorstellungen und Erkenntnisse bringen; weshalb eine stets wiederholte Prüfung nöthig ist.

§. 55.

Praktische Vernunft.

Die Vernunft, als praktisches Vermögen, setzt ein Absolutes in Ansehung des Handelns. Hieraus entspringt das Ideal der vollendeten Sittlichkeit oder sittlichen Vollkommenheit d. h. eines Inbegriffs von Bestrebungen und Handlungen, welche durchgängig mit einander einstimmen, folglich allgemeinthunlich für jedes mit Vernunft strebende und handelnde Wesen oder absolut-gut sind. Um dieses Ideal zu verwirklichen, soweit es für eine beschränkte Vernunft möglich, stellt sie allgemeine und nothwendige Willensgesetze auf, welche daher Prinzipien der praktischen Vernunft heißen und als Sittengesetze (leges morales s. ethicae) zu betrachten sind, weil die Sitten nur insoferne durchaus gebilligt werden können, als sie das Gepräg einer allgemeinen und nothwendigen Gesetzlichkeit tragen, gleich als wären sie geboten von einer ursprünglich gesetzgebenden Vernunft. *)

*) Die Sitte oder Gesittung ist Ausdruck der Gesinnung d. h. des innern Strebens, aus welchem die Handlungen entspringen. Eine absolut-gute Gesinnung würde also auch eine absolut-gute Gesittung, mithin durchaus einstimmige Sitten bewirken. Der Widerstreit der Sitten ist daher immer ein Beweis, daß

1 Original
2 experimental Psychology

wir nicht rein und ganz (absolut) gut sind, sondern das Gute, was wir etwa besitzen, mit mancherlei Bösem vermischt ist; weshalb wir immer besser werden sollen.

§. 56.

Grundvermögen des Ichs.

Unser gesammtes Wirkungsvermögen, aus welchem das eigentliche Leben des Menschen (§. 46) hervorgeht, kündigt sich demnach dem reflektirenden Selbbewusstsein in verschiednen einander übergeordneten Wirkungskreisen oder Sphären an, wodurch es sich selbst gleichsam steigert oder potenzirt. Diese Potenzen unsrer Wirksamkeit heißen Sinnlichkeit (§. 47), Verständigkeit (§. 50) und Vernünftigkeit (§. 53). Werden diese nun als vorstellende und strebende Vermögen oder in theoretischer und praktischer Beziehung (§. 44 und 45) betrachtet, so entwickeln sich aus dieser Ansicht sechs Grundvermögen des Ichs, nämlich in der untersten Sphäre: Sinn und Trieb (§. 48 und 49); in der mittlern: Verstand und Wille (§. 51 und 52); in der höchsten: Theoretische und praktische Vernunft (§. 54 und 55). Auf diese Grundvermögen müssen sich dann alle übrige Vermögen, welche wegen gewisser besondrer Modifikazionen unsrer Thätigkeit etwa noch angenommen werden, zurückführen lassen. Nennt man daher jene, Vermögen der ersten Ordnung (facultates primariae), so können diese, Vermögen der zweiten Ordnung (facultates secundariae) heißen. *)

*) Da das Zerspalten unsers Wirkungsvermögens keine Gränze hat, weil jeder besondern Modifikazion unsrer

Thätigkeit ein besondres Vermögen zugewiesen werden kann, wie es auch in der sogenannten Erfahrungsseelenlehre zu geschehen pflegt: so ist keine vollständige Aufzählung der Vermögen vom zweiten Range möglich. Wir wollen also nur einige beispielsweise namhaft machen. Hieher gehört nämlich

1. Die Einbildungskraft (imaginatio). Alles Vorstellen ist eigentlich ein Einbilden oder Insichbilden des Geistes. Einbildungen in engerer Bedeutung aber sind die Vorstellungen des innern Sinnes, durch welche entweder ein abwesendes Aeußere oder gar nichts Aeußeres vorgestellt wird. Die Einbildungskraft ist also der innere Sinn selbst, wiefern er entweder das Abwesende mit anschaulicher Klarheit vergegenwärtigt (wiederholende oder reproduktive E.) oder etwas gestaltet, dem nichts Wirkliches entspricht (schöpferische oder produktive E.). Diese heißt auch Dichtungsvermögen oder Phantasie, wiewohl der letzte Ausdruck oft die Einbildungskraft überhaupt bezeichnet.

2. Gedächtniß (memoria). Auch dieses ist innerer Sinn, wiefern er nämlich alles in sich aufnimmt und aufbewahrt, was ihm dargeboten wird, es sei Bild oder Gedanke oder auch nur ein Zeichen von beiden, wie das Wort.

3. Erinnerungskraft (reminiscentia). Diese ist Gedächtniß mit der besondern Bestimmung gedacht, daß es das Aufbewahrte auch wieder hervorzurufen und als das Frühere anzuerkennen vermag.

4. Urtheilskraft (vis judicandi). Ist nichts anders als das Denkvermögen, wieferne das Denken in der Urtheilsform erscheint, wovon die Logik weiter handelt. — Hieher gehört auch der Scharfsinn als Unterscheidungsvermögen, der Witz als Vergleichungsvermögen, der Tiefsinn als Durchdringungsvermögen, und das Sprachvermögen als ein mittels gewisser Organe sich äußerndes Denkvermögen. — Ueberhaupt wird das Verhältniß der Vermögen vom zweiten Range zu den Grundvermögen durch alles Folgende noch klarer einleuchten.

§. 57.

Die Urvernunft.

Wiewohl unsre Vernunft sich selbst als gesetzgebend betrachten muß, und zwar an und für sich (Autonomie), so daß sie ihre Gesetze nicht von einem andern ihr untergeordneten Vermögen empfangen kann, weil diese fremdartige Gesetzgebung (Heteronomie) die Würde der Vernunft als höchster Potenz unsers Wesens vernichten würde: so muß sie doch zugleich eingestehn, daß sie nur eine endliche oder beschränkte Kraft ist, welche in der Idee einer unendlichen oder unbeschränkten Vernunft allein ihr höchstes Richtmaß suchen und finden kann. Diese ursprünglich gesetzgebende oder Urvernunft wäre sonach der Urquell aller Natur- und Sittengesetze, aller Wahrheit und Güte (§. 54 und 55), mit einem Worte, das Absolute im strengsten Sinne (*κατ' εξοχην*), und unsre Vernunft vernähme in ihren eignen Gesetzen nur die Stimme jener höchsten Vernunft oder wäre nur die Auslegerin von den Urgesetzen derselben. *)

*) Ob diese Idee mehr als bloße Idee, wird sich tiefer unten zeigen. Uebrigens heißt das Bewusstsein jener Gesetze als Sittengesetze und des Verhältnisses unsrer Handlungen zu denselben das Gewissen (conscientia scil. moralis seu boni et mali).

§. 58.

Innere Freiheit.

Da die praktische Vernunft durch ihre Gesetzgebung dem Willen gebietet, was geschehen soll, weil es schlechthin gut, mithin an sich selbst Pflicht ist: so muß der Wille frei sein d. h. sich unab-

hängig von den Naturgesetzen des Triebes aus reiner Achtung gegen das Vernunftgebot zur Befolgung desselben selbst bestimmen können (§. 52). Die Sittengesetze heißen daher auch **Freiheitsgesetze**. Wiewohl nun diese Vereinigung der Naturnothwendigkeit mit der Freiheit in Einem Subjekte (das aber doch in dieser Hinsicht als ein doppeltes Wesen, nämlich als ein sinnliches und ein sittliches, betrachtet wird) unbegreiflich ist: so muß sie doch als wirklich angenommen werden, weil nur unter dieser Bedingung ein sittliches Handeln und alles, was damit nothwendig zusammenhangt (Verdienst, Schuld, Zurechnung, Belohnung und Strafe), möglich ist. Wir **glauben** daher **praktisch**, daß wir frei sind, ob wir es gleich nicht theoretisch einsehn und beweisen können. *)

*) Die **natürliche Nothwendigkeit** (necessitas physica) die uns als sinnliche Wesen überall umschließt, ist ein **Müssen**, die **sittliche Nothwendigkeit** (necessitas ethica) aber, die uns als moralische Wesen angeht, ist ein **Sollen**, welches einen freien Gehorsam fodert, also auch das **Können** voraussetzt. Denn zum Unmöglichen kann die Vernunft — weder die unsrige, noch die ursprünglich gesetzgebende — nicht verpflichten (ad impossibilia nemo obligatur). Der **praktische Glaube** an die **Freiheit** ist also eigentlich ein Handeln mit der vollen (obwohl von aller Spekulazion unabhängigen und daher auch durch dieselbe unerschütterlichen) Ueberzeugung, daß unser Wille frei ist. Ein unmittelbares Bewußtsein haben wir nur von unsrer **Selbbestimmbarkeit** (spontaneitas), aber nicht von der **Freiheit** (libertas) in der Bestimmung unsres Selbst; denn diese könnte immer innerlich nothwendig sein, wenn der Wille nicht frei wäre. Daß er es sei, verbürgt also nur die praktische Gesetzgebung der Vernunft.

§. 59.

Aeußere Freiheit.

Der Mensch als vernünftiges und freies Wesen ist eine Person d. h. ein Selbzweck (ens autoteles) oder ein Wesen, welches sich die Zwecke seiner Thätigkeit selbst setzen und vermöge dieser ursprünglichen Würde nicht gestatten kann, daß es von andern Wesen als bloßes Mittel für ihre Zwecke gebraucht werde. Darum ist der Mensch nicht bloß innerlich, sondern auch äußerlich, d. h. im Verhältnisse zu andern Menschen, frei; und ebendarum hat er das Recht zu thun und zu lassen, was er will, wenn er nur dabei eben diese persönliche Würde Andrer anerkennt. Jedem Menschen kommt also in dieser Wechselbeziehung ein Freiheitskreis (sphaera libertatis) zu, welcher auch sein Rechtsgebiet (regio juris) heißt. Ein Wesen aber, welches wegen Mangels der Vernunft und Willensfreiheit die Zwecke seiner Thätigkeit nicht sich selbst zu setzen vermag, ist bloße Sache d. h. ein Anderzweck (ens heteroteles) oder Mittel für die Zwecke vernünftiger und freier Wesen. *)

*) Kürzer kann man sagen: Die Person ist ein Subjekt der Freiheit, die Sache aber ein Objekt der Freiheit für die Subjekte derselben. Wenn (nach §. 53. Anm.) kein Wesen auf der Erde, außer dem Menschen, Vernunft hat, so hat auch keins derselben Rechte und Pflichten. Autonomie ist mit Autotelie, und Heteronomie mit Heterotelie nothwendig verknüpft.

May 18. 1873

Viertes Hauptstück.

Von dem höchsten und letzten Zwecke unsrer Thätigkeit.

---

§. 60.

Zweck und Endzweck.

Wenn jede einzele Thätigkeit eines vernünftigen Wesens einen Zweck hat, so muß auch die gesammte Thätigkeit desselben einen solchen haben, und dieser muß so beschaffen sein, daß alle übrige Zwecke ihm untergeordnet oder auf ihn als Mittel bezogen werden können, damit sie einander nicht widerstreiten. Darum heißt derselbe der höchste und letzte Zweck (finis summus et ultimus) der Zweck der Zwecke (finis finium) der Endzweck (finis finalis) auch der Zweck schlechthin (finis absolutus, το τελος κατ' εξοχην). Da nun jeder Zweck, den wir wollen, als etwas Gutes gedacht wird (§. 52), so heißt jener Zweck auch das höchste Gut (summum bonum) oder das letzte der Güter (finis s. ultimum bonorum). Und wenn der Mensch in Ansehung seines gesammten Seins und Wirkens zu irgend etwas bestimmt ist, so kann er sich vernünftiger Weise nur zur Verwirklichung jenes Zweckes oder zur Erreichung dieses Gutes bestimmt denken. Darum heißt dieß auch die Bestimmung des Menschen (determinatio hominis).

§. 61.

Glückseligkeit und Seligkeit.

Der Mensch kann sein höchstes Gut oder seine Bestimmung entweder im Sinnlichen d. h. im

1: pleasure
2: happiness

Physischen oder im Uebersinnlichen d. h. im Moralischen suchen. Im ersten Falle strebt er nach Glückseligkeit (felicitas, ευδαιμονια) d. h. nach einem von äußern und zufälligen Umständen (dem Glücke) abhängigen Zustande des möglich höchsten Sinnengenusses (des extensiv, intensiv und protensiv größten Vergnügens). Im zweiten Falle strebt er nach Seligkeit (beatitas, μακαριοτης) d. h. nach einem von ihm selbst und allein (dem guten Willen) abhängigen Zustande der Seelenruhe (der durchgängigen Zufriedenheit mit sich und seinem ganzen Schicksale). *)

*) Kommt Seligkeit und Glückseligkeit her von Sal (welches ursprünglich so viel als Fülle bedeutete und sich nur als Anhängsel in Schicksal, Trübsal, wovon trübselig, erhalten hat) oder von Seele (wo man dann Seeligkeit und Glückseeligkeit schreiben müsste)? Oder stammt vielleicht von jenem Sal auch Seele ab, wie Saal? Wie dem auch sei, so bedeutet Glückseligkeit immer eine vom Glücke, also von etwas Aeußerem und Zufälligem abhängige, mithin veränderliche Seligkeit, während der letzte Ausdruck, schlechtweg oder ohne allen Beisatz gebraucht, etwas in sich selbst Vollendetes oder Absolutes anzeigt.

§. 62.

Sittliche Weltordnung.

Da die Vernunft als praktisches Vermögen Sittengesetze aufstellt, denen der Mensch unbedingt gehorchen soll (§. 55): so kann er auch vernünftiger Weise seine Bestimmung nur im Sittlichen suchen, mithin nur die Seligkeit für das höchste Gut halten. Dann muß er aber auch außer sich nach einer solchen Ordnung der Dinge streben, in

welcher das Moralische unbedingt herrschend, mithin alles Physische demselben unterworfen ist d. h. nach einer sittlichen Weltordnung. Denn nur in einer solchen Ordnung der Dinge würden alle vernünftige Wesen, mithin auch er selbst, selig sein oder werden können. Die sittliche Weltordnung ist also dasselbe höchste Gut, objektiv gedacht, was die Seligkeit ist, subjektiv gedacht. Denn Niemand kann selig sein oder werden, wenn es nicht alle der Seligkeit fähige (also alle vernünftige und freie) Wesen auch sind oder werden. *)

*) Dieß ist so wahr, daß wir selbst die Seligkeit eines höchst vollkommenen Wesens nicht denken können, ohne hinzuzudenken, daß es auch Alles außer sich zu beseligen suche, mithin die Seligkeit aller vernünftigen und freien Weltweisen gleichsam im Prospekte habe.

§. 63.

Höchstes Wesen — Gottheit.

Da der Mensch mit seiner endlichen Kraft von der Natur als Erzeugniß derselben abhängig ist, folglich er selbst nicht vermag, die Natur nach moralischen Ideen zu beherrschen: so würde eine sittliche Weltordnung (das höchste Gut objektiv gedacht) für ihn unmöglich sein, wenn nicht ein höchstes Wesen mit unendlicher Kraft die Natur als sein Erzeugniß unbedingt beherrschte, mithin jener Urquell der Natur- und Sittengesetze wirklich wäre, auf welchen die menschliche Vernunft schon bei ihrer eignen Gesetzgebung als auf ihr höchstes Richtmaß hinblicken muß (§. 57). Da aber ein solches Wesen weder angeschaut und empfunden, noch vom Verstande begriffen werden kann, weil es unend-

lich, mithin Erkenntniß im eigentlichen Sinne von ihm nicht möglich ist (§. 51): so ist die Ueberzeugung von dessen Sein ein **praktischer** oder **moralischer Glaube**, indem der sittlichgute Mensch stets mit der festen Zuversicht, daß ein höchstes Wesen die Welt nach moralischen Gesetzen regiere, handelt und ebendarum auch dieses Wesen als seinen obersten Gesetzgeber verehrt. *)

*) Das höchste Wesen heißt die **Gottheit** oder **Gott**, weil es das Gute in höchster Potenz und gleichsam personifizirt ist. Man könnt' es auch das **Urgut** (wie Urvernunft, Urleben, Urgeist, Urkraft) nennen, weil es in der That als das **ursprüngliche höchste Gut** (summum bonum originarium), die aus seiner unendlichen (in allem, also auch im Menschen, wirksamen) Kraft hervorgehende Weltordnung aber als ein **abgeleitetes höchstes Gut** (s. b. derivativum) zu betrachten ist. Daß die Vernunft ein unmittelbares Wissen von diesem Wesen habe, ist eine grundlose Behauptung, entstanden durch Misdeutung der Erfahrung, daß die meisten Menschen an Gott glauben, ohne sagen zu können, warum? Die angeblich spekulativen Beweise für das Dasein Gottes aber sind metaphysisch, und gehören also nicht hicher.

§. 64.

Ewiges Leben — Unsterblichkeit.

Da ferner der Mensch in Ansehung der Dauer seines sinnlichen Daseins höchst beschränkt und während dieses Daseins von den Bedürfnissen der Sinnlichkeit höchst abhängig ist: so würde die Seligkeit (das höchste Gut subjektiv gedacht) für ihn unmöglich sein, wenn nicht ein **ewiges Leben** für ihn zu hoffen wäre, so daß er wenigstens durch unendlichen Fortschritt im Guten sich seiner Bestimmung immer mehr annähern kann, wenn er auch das Ziel selbst in kei-

nem Zeitpunkte völlig erreicht. (Deus est, homo fit beatus). Da aber alle unsre Erkenntniß sich auch nur auf das gegenwärtige Leben beschränkt: so ist jene Hoffnung ebenfalls ein praktischer oder moralischer Glaube, indem der sittlich gute Mensch stets mit der festen Zuversicht handelt, daß er schon hier für die Ewigkeit wirksam und ebendarum sein irdisches Leben als eine bloße Vorbereitung zu einem höhern und seligen Leben zu betrachten sei. *)

*) Die Hoffnung des ewigen Lebens heißt auch der Glaube an Unsterblichkeit der Seele, weil wir das innere Prinzip aller Vorstellungen und Bestrebungen, in welchen das eigentliche Leben des Menschen besteht (§. 46), Seele nennen (§. 16 u. 42), und weil der, welcher jene Hoffnung hegt, nicht annehmen kann, daß der Tod als Zerstörung des organischen Lebens eine Vernichtung alles, mithin auch des höhern (geistigen und sittlichen) Lebens sei. Die versuchten spekulativen Beweise dafür gehören ebenfalls nicht hieher.

§. 65.

Religion.

Ein höchstes Wesen und ein ewiges Leben oder Gott und Unsterblichkeit sind demnach, soviel wir davon einsehn, die einzig möglichen Bedingungen, unter welchen der Endzweck der Vernunft verwirklicht werden kann; und wir glauben an die Wirklichkeit dieser Bedingungen, weil uns eben jener Zweck von der Vernunft aufgegeben, um ihn zu verwirklichen, soweit wir nur können. Dieser Glaube ist die Wurzel aller Religion, wodurch das Sinnliche oder Endliche mit dem Uebersinnlichen oder Unendlichen auf das Innigste verknüpft wird (religatur), indem die Religion in subjektiver Bedeutung nichts anders ist, als die durch Gesinnung und Hand-

lung sich ankündigende Ueberzeugung von der Möglichkeit des höchsten Gutes, in objectiver Bedeutung aber die Lehre von eben diesem Gute selbst (doctrina de summo bono). Da es nun bloß Ein höchstes Gut geben kann, so kann es auch nur Eine Religion geben. *)

*) Religionen sind nur verschiedne Gestaltungen jener Einen Religion (formae religionis), ihr mehr oder weniger angemessen, aber sie nie in ihrer völligen Reinheit darstellend. Es ist übrigens gleichgeltend, ob man das Wort von relegere oder religare ableitet; denn legere und ligare bedeuten ursprünglich dasselbe.

Zweiter Abschnitt.

Methodenlehre.

---

§. 66.

Zerfällung.

Die philosophische Methode ist theils Methode des Philosophirens selbst als einer besondern Thätigkeit des menschlichen Geistes, theils Methode der Gestaltung der Philosophie als eines wissenschaftlichen Ganzen. Jene ist philosophische Forschungs- oder Lehrmethode, diese philosophische Bildungs- oder Baumethode. Die philosophische Methodenlehre ist also theils didaktisch, theils architektonisch.

Erstes Hauptstück.

Didaktische Methodenlehre.

---

§. 67.

Fürwahrhalten und Ueberzeugung.

Da alles Forschen — es sei einsam oder gemeinsam, wo es Lehren und Lernen heißt — in uns ein Bewusstsein von der Nothwendigkeit derjenigen Urtheile erwecken soll, die zu irgend einer Erkenntniß oder Wissenschaft gehören: so muß auch das Philosophiren auf die Erweckung dieses Bewusstseins gerichtet sein. Und da auf diesem Bewusstsein alles menschliche Fürwahrhalten und die ihm entsprechende Ueberzeugung beruht: so muß vorerst das Fürwahrhalten und die Ueberzeugung nach ihren verschiednen Arten und Graden genauer untersucht werden, um diejenige Methode des Philosophirens auszumitteln, welche am sichersten zu jenem Ziele führt. *)

*) Vergl. des Verfassers Schrift: Von der Ueberzeugung nach ihren verschiednen Arten und Graden. Jena, 1797. 8.

§. 68.

Das Fürwahrhalten.

Das Fürwahrhalten überhaupt besteht im Anerkennen der Gültigkeit eines gegebnen Urtheils. Denn Wahrheit ist in unsern Vorstellungen nur dann, wenn sie in einem solchen Verhältnisse stehn, daß sie mit einander durchgängig einstimmen

und daher auch mit einander zu Urtheilen verknüpft werden können. Der Urtheilende hält daher sein Urtheil für *wahr*, wenn er es als gültig anerkennt, und er erkennt es als gültig an, wenn er in dem ganzen *Systeme seiner Vorstellungen* irgend einen *Grund* findet, der ihn bestimmt, gerade so und nicht anders zu urtheilen. *)

*) Nach der Wahrheit eines Urtheils fragen heißt daher so viel, als nach dem Grunde seiner Gültigkeit fragen; und dieser Grund kann nicht *außer aller Vorstellung* liegen, weil er sonst gar nicht vorstellbar sein, folglich auch den Urtheilenden nicht zur Verknüpfung gewisser Vorstellungen bestimmen würde. Es braucht aber der Grund nicht gerade *außer den verknüpften Vorstellungen* zu liegen, sondern er kann auch schon *in ihnen selbst* liegen; wenn das Urtheil ein *unmittelbares* ist — wovon tiefer unten.

§. 69.

Die Ueberzeugung.

Sobald wir ein Urtheil für wahr halten, geben wir demselben auch *Beifall* (assensus). Dieser Beifall ist eine eigne Art des Wohlgefallens an wahren Urtheilen, als solchen, entspringend aus dem natürlichen Streben des Menschen nach Wahrheit, welches auch als herrschender Charakterzug *Wahrheitsliebe* heißt. Ist nun jener Beifall dauerhaft, so entspringt daraus derjenige Gemüthszustand, welcher *Ueberzeugung* (persuasio) heißt und nichts anders als das beharrliche Bewußtsein von der Gültigkeit eines Urtheils ist. *)

*) Ein schnell vorübergehender, augenblicklich zurückgenommener Beifall gewährt keine Ueberzeugung. Gefühl oder *Empfindung der Wahrheit* kann die

Ueberzeugung nur insofern heißen, als das Bewusstsein von der Gültigkeit eines Urtheils noch dunkel ist. Ueberzeugungen oder Wahrheiten heißen Urtheile, von denen man überzeugt ist, oder die man für wahr hält, wiewohl sie es nicht immer sind.

§. 70.

Arten des Fürwahrhaltens.

Wenn es verschiedne Gründe geben kann, um welcher willen man ein Urtheil als gültig anerkennt, so muß es auch verschiedne Arten des Fürwahrhaltens geben.

§. 71.

Grade der Ueberzeugung.

Ebendarum muß es auch verschiedne Grade der Ueberzeugung geben. Denn das Bewusstsein von der Gültigkeit eines Urtheils wird stärker oder schwächer sein, je nachdem die Gründe des Fürwahrhaltens mehr oder weniger Ueberzeugungskraft haben.

§. 72.

Die Gründe des Fürwahrhaltens.

Diese können entweder zureichend oder unzureichend sein, je nachdem sie ein vollständiges oder ein unvollständiges Bewusstsein von der Gültigkeit eines Urtheils bewirken. Im ersten Falle denkt man das Urtheil mit solcher Nothwendigkeit, daß man nicht mehr an die Möglichkeit des Gegentheils denkt; im zweiten Falle wird dieser Gedanke nicht

ausgeschlossen. Im ersten Falle heißt auch die Ueberzeugung selbst **vollständig** oder **gewiß**, im zweiten **unvollständig** und **ungewiß**. *)

*) Bei der Veränderlichkeit des menschlichen Geistes überhaupt kann auch dessen Ueberzeugung in Bezug auf denselben Gegenstand sich verändern, und daher ein Schwanken zwischen verschiednen Ueberzeugungsgraden und ein Uebergehn von einem zum andern stattfinden.

§. 73.

Wissen und Glauben.

Wenn die Gründe des Fürwahrhaltens zureichend und **objektiv** d. h. durch den Gegenstand selbst nach seiner gesetzmäßigen Vorstellbarkeit und Erkennbarkeit bestimmt sind, so heißt das Fürwahrhalten ein **Wissen** (scire) und der ihm entsprechende Ueberzeugungsgrad **Einsicht** (evidentia). Sind sie aber **subjektiv** d. h. unabhängig von dem Gegenstande durch die Beschaffenheit des Urtheilenden bestimmt, so heißt das Fürwahrhalten ein **Glauben** (credere) und der ihm entsprechende Ueberzeugungsgrad **Glaube** (fides) oder **Zuversicht** (fiducia). In beiden Fällen soll also **Gewissheit** stattfinden, dort objektive, welche Einsicht, hier subjektive, welche Zuversicht heißt. *)

*) Wissen und Glauben werden hier nach der Idee genommen, der aber das angebliche Wissen und Glauben nicht immer entspricht.

§. 74.

Meinen und Wähnen.

Wenn auch die Gründe des Fürwahrhaltens un-

zureichend sind, so können sie doch wirkliche d. h. an und für sich betrachtet gültige Gründe sein, nur daß sie keine vollständige oder gewisse Ueberzeugung hervorzubringen vermögen. Ein solches Fürwahrhalten heißt Meinen (opinari) und der ihm entsprechende Ueberzeugungsgrad Wahrscheinlichkeit (probabilitas). Sind sie aber nur eingebildet d. h. durch irgend ein (eignes oder fremdes) Blendwerk dem Urtheilenden als Gründe vorgespiegelt, folglich an sich ganz ungültig, so heißt das Fürwahrhalten ein bloßes Wähnen (vane opinari) und der ihm entsprechende Ueberzeugungsgrad Wahn (vana opinio). *)

*) Im letzten Falle nennt man die Ueberzeugung lieber Ueberredung (vana persuasio). Weil aber der Ueberredete sich doch für überzeugt hält, so befasst die Ueberzeugung im weitern Sinne die Ueberredung unter sich, im engern Sinne hingegen steht sie derselben entgegen. — Ein unendliches vernünftiges Wesen kann nur wissen, nicht glauben und meinen, viel weniger wähnen. Die drei letzten Ausdrücke bezeichnen also nur Beschränkungen des Bewusstseins endlicher vernünftiger Wesen, wie wir selbst sind.

§. 75.

Das Wissen.

Das Wissen als die erste Art des Fürwahrhaltens (§. 73) beruht auf objektiv zureichenden, mithin allgemeingültigen Gründen, die aber darum nicht immer subjektiv zureichend und allgemeingeltend sind, indem es in einzelen Subjekten zufällige Hindernisse des Beifalls geben kann. Aus ihm entspringt die Wissenschaft, welche ein systematischer Inbegriff von evidenten Erkenntnissen sein soll, obwohl nicht immer ist, weil es vielen in den

Wissenschaften vorgetragnen Lehren noch an der zum Wissen erfoderlichen Evidenz fehlt. *)

*) Da das Wort Wissenschaft nicht bloß in materialer Bedeutung (vom Wissen selbst) sondern auch in formaler (von Lehrsätzen, die in einer gewissen Ordnung vorgetragen werden) gebraucht wird; so muß man auch die materiale Evidenz (des Wissens selbst) von der bloß formalen (die aus der systematischen Gestalt entspringt) unterscheiden. Denn diese kann wohl vorhanden sein, während jene fehlt.

§. 76.

Empirisches und razionales Wissen.

Wenn und wieferne das Wissen aus der sinnlichen Wahrnehmung entspringt, heißt es empirisch; wenn und wiefern es aber durch die Selbthätigkeit des menschlichen Geistes erzeugt ist, heißt es razional. Jenes hangt nämlich zunächst von der Erfahrung ab, dieses von der Vernunft, obwohl ohne Erfahrung die Vernunft nicht zur Thätigkeit erwachen und ohne Vernunft aus der Wahrnehmung kein Wissen entspringen würde. Die Wissenschaften sind folglich gleichfalls theils empirisch, theils razional, theils aber auch empirisch-razional oder gemischt, weil in einer Wissenschaft beide Arten des Wissens vorkommen können. *)

*) Das empirische Wissen heißt auch scientia s. cognitio ex datis s. factis, weil man sich dabei an gegebne Thatsachen hält; das razionale aber scientia s. cognitio ex principiis, weil man dabei allgemeinen und nothwendigen Grundsätzen folgt. Dort ist die Evidenz mehr monstrativ oder diktisch, weil man das Gegebne oder Thatsachliche nur weisen, aber nicht beweisen kann; hier ist die Evidenz mehr demonstrativ oder apodiktisch, weil das Meiste aus

Grundsätzen gefolgert, mithin bewiesen wird. Doch muß es auch in den razionalen Wissenschaften etwas unmittelbar gewisses (in sich selbst evidentes), mithin unerweisliches (indemonstrables) geben, weil sich sonst nichts auf eine die Vernunft befriedigende Weise beweisen lassen würde.

§. 77.

Philosophisches und mathematisches Wissen.

Da die Begriffe von den Gegenständen des razionalen Wissens sich entweder nur diskursiv (durch die bloße Denkkraft) oder auch intuitiv (durch die Einbildungskraft) konstruiren lassen: so heißt jenes Wissen in der ersten Beziehung philosophisch, in der zweiten mathematisch, indem die erste Art der Konstrukzion in den philosophischen, die zweite in den mathematischen Wissenschaften stattfindet. Und da ein mittels intuitiver Konstrukzion geführter Beweis wegen der ihm eigenthümlichen sinnlichen Klarheit ein stärkeres Bewusstsein von der Nothwendigkeit des bewiesenen Urtheils gewährt, als ein mittels diskursiver Konstrukzion geführter: so findet in den mathematischen Wissenschaften auch ein höherer Grad von Evidenz statt, als in den philosophischen. *)

*) Demonstrativ oder apodiktisch gewiß heißt daher oft soviel als mathematisch oder geometrisch gewiß, und dieses wieder so viel als höchst gewiß. Daß aber Gewißheit überhaupt oder wenigstens apodiktische Gewißheit nur in der Mathematik statt finde, ist eine grundlose Behauptung.

§. 78.

Das Glauben.

Das Glauben als die zweite Art des Für-

1: determinen
2: faith, profession of faith

wahrhaltens (§. 73) beruht auf subjektiven Gründen, die zwar zureichend, folglich auch allgemein gültig und geltend sein sollten, es aber doch nicht immer sind, nicht bloß wegen zufälliger Hindernisse des Beifalls, sondern auch darum, weil die subjektiven Bedingungen der Ueberzeugung bei dieser Art des Fürwahrhaltens oft so beschaffen sind, daß sie nicht bei allen überzeugungsfähigen Subjekten auf gleiche Weise stattfinden und mit derselben Stärke wirken können. Soll daher ein solches Fürwahrhalten überhaupt gültig sein, so darf ihm kein Wissen entgegenstehn; und was man wissen kann, soll man auch nicht bloß glauben. *)

*) Eine Glaubenslehre als solche (wie die Religionslehre) ist eigentlich nur in formaler Bedeutung (§. 75. Anm.) Wissenschaft. Doch muß sie wenigstens zeigen, warum etwas nicht gewusst, sondern bloß geglaubt werde. Man hat alsdann ein Wissen von seinem Nichtwissen in Bezug auf diesen besondern Gegenstand. Vergl. des Verf.'s Pisteologie (Leipzig, 1825. 8.) nebst Ancillon's Schrift über Glauben und Wissen in der Philosophie (Berlin, 1824. 8.) und der weiter unten (§. 95. Anm.) angeführten Schrift von Dietz.

§. 79.

Eigenglaube und Geschichtglaube.

Wenn die subjektiven Gründe des Fürwahrhaltens in dem Glaubenden selbst und allein liegen, dieser also als überzeugt durch sein eignes Selbst gedacht wird, so kann man dieß Fürwahrhalten mit Recht den Eigenglauben (fides propria) nennen. Wenn aber jene Gründe zunächst in einem andern Subjekte liegen, dem man glaubt, indem man sich durch dessen Aussage zum Fürwahrhalten

bestimmen lässt, so heißt dieß Fürwahrhalten ein **Geschichtglaube** (fides historica). Doch vermischen sich oft diese beiden Glaubensarten mit einander; und beim Geschichtglauben insonderheit muß immer auch in dem Glaubenden selbst ein Grund liegen, der ihn bestimmt, einem Andern zu glauben.

§. 80.

Der Eigenglaube.

Wenn der Eigenglaube nur auf gewissen empirischen, mithin besondern und zufälligen Bestimmungen des Glaubenden beruht, so hat er keine allgemeine Gültigkeit und heißt daher ein **Sonderglaube** (fides privata), der, wenn er auch nicht bloß **einzeln** (als Individualglaube) vorkäme, sondern **mehrfach** (als Partikularglaube), indem er sich unter kleinern oder größern Theilen der Menschheit verbreitete (als Familien- Geschlechts- Standes- Volks- oder Nazionalglaube), dadurch doch nichts an innerer Gültigkeit gewänne, sondern wohl ein bloßer Wahn sein könnte. Wenn aber der Eigenglaube auf den ursprünglichen, folglich allgemeinen und nothwendigen Bestimmungen der menschlichen Natur beruht, so macht er mit Recht auf allgemeine Gültigkeit Anspruch und heißt daher ein **Gemeinglaube** (fides communis), auch **Vernunftglaube** (fides rationalis), weil er jene Gültigkeit nur von der Vernunft empfangen kann. *)

*) Der Gemeinglaube kann wohl anfangs auch als Sonderglaube erscheinen; ist er aber nur wirklich ein vernünftiger Glaube, so muß er sich beim Fortschritte der Bildung immer mehr ausbreiten und endlich ein **allgemeiner Glaube** (fides universalis) d. h. Glaube der gesammten Menschheit werden.

§. 81.

Der Vernunftglaube.

Da die Vernunft theils als theoretisches theils als praktisches Vermögen thätig ist (§. 54 und 55), so könnte auch der Vernunftglaube sowohl theoretisch als praktisch sein — jenes, wenn uns das spekulative, dieses, wenn uns das moralische Interesse der Vernunft bestimmte, etwas für wahr zu halten, wovon wir keine objektive Erkenntniß haben. Da man aber in spekulativer Hinsicht etwas dahingestellt sein lassen kann, so findet dort keine Nothwendigkeit statt. Das moralische Interesse hingegen kann und darf nicht aufgegeben werden; mithin fodert die Vernunft, indem sie einen Endzweck des Handelns aufstellt, auch den Glauben an die Wirklichkeit der Bedingungen, unter welchen allein jener Endzweck als erreichbar gedacht werden kann, wenn wir auch sonst von diesen Bedingungen nichts wissen (§. 58. 63 und 64). Darum heißt dieser Glaube mit Recht ein praktischer oder moralischer, und in besondrer Beziehung auf die Religion ein religioser (§. 65); und ihm ist auch Gewissheit eigen, wiewohl nur subjektive, die hier moralische Zuversicht heißt und daher mehr als bloße Wahrscheinlichkeit ist (§. 73 und 74). *)

*) Man kann den praktischen Glauben auch selbst eine Foderung (postulatum) der praktischen Vernunft nennen, weil er auf der Gesetzgebung dieser Vernunft beruht und jedes praktische Gesetz sich als eine Foderung an den Menschen ankündigt. Was Einige den pragmatischen Glauben genannt haben, der sich auf Zwecke der Klugheit im gemeinen Leben beziehen soll, ist eigentlich eine zum Behufe des Handelns gemachte Voraussetzung, mithin mehr wahrscheinliche Meinung, als Glaube. Vergl.:

Klotzsch's Progr. de notione fidei moralis. Wittenb. 1793. 4.

Krug's Abhandl. über den Unterschied des Vernunftglaubens und des Herzensglaubens. (Beigedr. Dess. Vorles. über den wesentlichen Charakter der prakt. Philos. Jena u. Leipz. 1796. 8. Bezieht sich auf Thym's Abhandlung: Der Glaube an Gott als ein Postulat des Herzens betrachtet. Berl. Monatsschr. 1795. Jul. S. 85 ff.).

Joh. Aug. Heinr. Tittmann's Ideen zu einer Apologie des Glaubens. Leipz. 1799. 8.

§. 82.

Der Geschichtglaube.

Wenn die subjektiven Gründe des Fürwahrhaltens zunächst in der Ueberzeugung eines fremden Subjektes liegen, wenn man also einem andern Ueberzeugten glaubt (§. 79): so kann dieser Geschichtglaube sich beziehn

1. auf wirkliche Thatsachen oder wahrnehmbare Gegenstände, von welchen jemand Bericht erstattet oder zeugt. In diesem Falle ist der Stoff des Glaubens selbst geschichtlich; mithin findet dann ein eigentlicher oder materialer Geschichtglaube statt.

2. auf Vernunftwahrheiten oder nicht wahrnehmbare Dinge, von welchen man sich aber durch ein fremdes Zeugniß überzeugen lässt. In diesem Falle nimmt der Gegenstand des Glaubens nur die Gestalt des Geschichtlichen an; mithin findet dann ein bloß formaler Geschichtglaube statt.

§. 83.

Der materiale Geschichtglaube.

Da man von Thatsachen, die nicht in unser eig=

nes Bewusstsein durch innere oder äußere Wahrnehmung fallen, nur durch fremdes Zeugniß Kenntniß erhalten kann: so macht der materiale Geschichtglaube wohl auf allgemeine Gültigkeit Anspruch. Nur muß dabei vorausgesetzt werden, daß der Zeugende entweder selbst oder durch einen andern (dem er wieder glaubte) jene Thatsachen erkannt habe, und daß er auch fähig und ehrlich genug sei, ein richtiges Zeugniß abzulegen, weil er sonst kein glaubwürdiger Zeuge (testis fide dignus) sein würde. Ueber diese Glaubwürdigkeit lässt sich aber nie mit voller Gewissheit urtheilen. Der materiale Geschichtglaube fällt also als ein mittelbares empirisches Wissen (denn Thatsachen können auch unmittelbar gewusst werden, und irgend jemand muß sie doch so gewusst haben, wenn davon Bericht erstattet werden soll) in das Gebiet der mehr oder weniger wahrscheinlichen Meinung (§. 74 und 76).

§. 84.

Der formale Geschichtglaube.

Dieser Glaube kann nur gelten, wenn er sich auf wirkliche Wahrheiten bezieht, was aber nach andern (außer ihm selbst liegenden) Gründen beurtheilt werden müsste. Der Glaubende muß sich also diese Beurtheilung (die eigne Prüfung, so weit sie für ihn möglich) immer vorbehalten, und darf das fremde Zeugniß nur einstweilen als Anregungsmittel der eignen Ueberzeugung zulassen, wenn er nicht blind glauben und dadurch der Gefahr des Irrthums sich aussetzen will. *)

*) Dieser Glaube heißt auch Autoritätsglaube und, wenn er blind ist, Köhlerglaube. Der Offenbarungsglaube ist gemischt aus materialem und for-

malem Geschichtglauben, weil er sich theils auf Thatsachen theils auf Vernunftwahrheiten (moralisch-religiose) bezieht. Dem Vernunftglauben (den man auch, wieferne man die Vernunft als ein natürliches Vermögen des Menschen betrachtet, zuweilen Naturglauben nennt) soll er nur als Erweckungs- oder Einführungsmittel dienen. Denn die Vernunft selbst unter den Gehorsam jenes Glaubens schlechthin gefangen nehmen oder geben, ist unvernünftig. Vergl.:

Neeb's Vernunft gegen Vernunft oder Rechtfertigung des Glaubens. Frankf. a. M. 1797. 8.

Vogel über die letzten Gründe des menschlichen und christlichen Glaubens. Sulzb. 1806. 8. — Auch enthalten Weiller's Ideen zur Geschichte der Entwickelung des religiosen Glaubens (München, 1808. 8.) manches hieher Gehörige.

§. 85.

Aberglaube und Unglaube.

Wenn der Glaubende Falsches für wahr hält, so heißt dieses Fürwahrhalten Irr- oder Wahnglaube überhaupt, und insonderheit Aberglaube, wenn er dabei Natürliches und Uebernatürliches vernunftwidrig mit einander vermischt oder verwechselt. Solcher Glaube ist gewöhnlich blind und entspringt aus der Leichtgläubigkeit als einem Hange zum Glauben, ohne nach Gründen zu fragen. Der Unglaube aber ist eine fehlerhafte Denkungsart, vermöge welcher man nichts für wahr halten will, als was sich wissen (durch objektiv zureichende Gründe einsehen) lässt, und entspringt aus der Schwergläubigkeit als einem Hange zum Nichtglauben, weil man gleichsam alles sehen will, *)

*) Die Maxime, nichts auf Treu' und Glauben anzunehmen, was man wissen kann, ist nicht verwerflich; denn sie hebt das Glauben nicht auf, sondern verweist es nur aus einem Gebiete, wo es nicht hinge-

hört, führt also nicht nothwendig zum Unglauben. Die entgegengesetzte Maxime aber, alles, auch das Ungereimteste, zu glauben, wenn es nur von Andern versichert wird, ist schlechthin verwerflich, weil sie zum blinden Glauben und somit zum Aberglauben, zur Schwärmerei, zur Verfolgungssucht ꝛc. führt. Uebrigens kann sich Aberglaube und Unglaube nicht bloß auf Religionssachen, sondern auch auf andre Dinge beziehn; daher die Eintheilung des Aberglaubens in den physikalischen und religiosen, und des Unglaubens in den historischen und razionalen. Vergl.:

Heydenreich's Entwickelung des Aberglaubens und der Schwärmerei. Leipz. 1798. 8.

Fischer's Buch vom Aberglauben. Leipz. 1791—1794. 3 Thle. 8.

Cole's Betrachtungen über Ueppigkeit, Unglauben und Schwärmerei A. d. Engl. (von Lüdke). Berl. 1767. 8.

§. 86.

Das Meinen.

Das Meinen als die dritte Art des Fürwahrhaltens (§. 74) beruht auf Gründen, die zwar an sich nicht ungültig, aber doch unzureichend sind, eine vollständige und gewisse Ueberzeugung hervorzubringen. Es darf daher einerseit keinem Wissen und Glauben entgegenstehn, und muß anderseit mit dem Wissen oder Glauben in einem (nähern oder entferntern) Zusammenhange stehn. Außerdem wäre die Meinung bloß Einbildung (Hirngespinnst, Schimäre) oder Wahn. *)

*) Schwach begründete Meinungen heißen Vermuthungen oder Muthmaßungen (conjecturae). Zuweilen werden auch Ueberzeugungen, die in das Gebiet des Wissens oder Glaubens gehören, aus Bescheidenheit Meinungen genannt. Δοξα bedeutet bald Mei-

nung, bald Urtheil überhaupt, δογμα aber einen Lehrsatz, unangesehn, ob er ein Wissen, ein Glauben oder ein Meinen ausdrücke (§. 4. Anm. a). Doch versteht man unter Dogmen auch vorzugsweise religiose Lehrsätze oder Glaubensartikel, die aber oft nur Meinungen, wo nicht gar Einbildungen sind.

§. 87.

Die Wahrscheinlichkeit.

Beim Meinen findet nur Wahrscheinlichkeit, mithin Ungewissheit statt, weil eben etwas an der zureichenden Begründung des Urtheils fehlt, folglich das Bewusstsein der Möglichkeit des Gegentheils durch das Bewusstsein der Gründe einer Meinung nicht ausgeschlossen wird. Da nun mehr oder weniger an der zureichenden Begründung fehlen kann, so hat die Wahrscheinlichkeit selbst wieder Grade; und wenn sehr viel an der zureichenden Begründung fehlt oder gar für das Gegentheil sich mehr anführen lässt, so wird die Meinung unwahrscheinlich. *)

*) Man unterscheide also Wahrscheinlichkeit im weitern Sinne, als den dem Meinen überhaupt entsprechenden Ueberzeugungsgrad, und Wahrscheinlichkeit im engern Sinne, als Gegensatz der Unwahrscheinlichkeit, wenn eine Meinung mehr begründet ist als ihr Gegentheil.

May 22 '73

§. 88.

Beurtheilung der Wahrscheinlichkeit.

Alles, was in einem bestimmten Falle zur Beurtheilung der Wahrscheinlichkeit einer Meinung als Entscheidungsgrund gegeben ist, heißt ein Datum. Unter mehren Daten sind die gewissen und unzwei-

1 Count – weigh
2. Composite – Compound

deutigen von den ungewissen und zweideutigen abzusondern, folglich die Entscheidungsgründe nicht bloß zu zählen, sondern auch zu wägen. Widerstreiten sich die Daten, so macht man eine Voraussetzung oder Hypothese, d. h. man nimmt etwas an sich Mögliches als wirklich an, um mittels desselben jenen Widerstreit zu lösen. Eine Hypothese ist also selbst nichts anders, als eine mehr oder weniger wahrscheinliche Meinung, und sie ist wahrscheinlicher, wenn sie zur Lösung der Aufgabe hinreicht, als im entgegengesetzten Falle. Eine allgemeine Regel aber, die mit Wahrscheinlichkeit auf viele Fälle als Entscheidungsgrund angewandt werden kann, heißt eine Präsumzion und kann theils bejahend theils verneinend sein. *)

*) So die Regeln: Solita praesumuntur, — rara non praesumuntur. Hypothesen zu machen und nach Präsumzionen zu urtheilen ist also wohl erlaubt; man gelangt aber damit nie zur vollen Gewißheit, wenn man auch vielleicht einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit erreicht.

§. 89.

Einfache und zusammengesetzte Wahrscheinlichkeit.

Die Wahrscheinlichkeit einer Meinung ist einfach, wenn die Gründe derselben an und für sich betrachtet gewiß sind; wenn aber diese selbst nur wahrscheinlich sind, so ist die Wahrscheinlichkeit der Meinung zusammengesetzt, mithin von geringerem Grade. Darum sind Hypothesen unwahrscheinlich, wenn sie durch anderweite Voraussetzungen oder Hülfshypothesen unterstützt werden müssen. Man bauet dann gleichsam Meinung auf Meinung;

und ein System dieser Art heißt daher mit Recht ein Luftgebäude. *)

*) Solche Luftgebäude haben nicht bloß Philosophen, sondern auch Physiker, Aerzte, und selbst Mathematiker im angewandten Theile ihrer Wissenschaft (z. B. in der Astronomie die Urheber der sogenannten Weltsysteme vor Copernicus) errichtet.

§. 90.

Mathematische und dynamische Wahrscheinlichkeit.

Wenn man die Wahrscheinlichkeit als einen Theil der Gewissheit (gleichsam als einen Bruch $= \frac{a}{b}$ von der Gewissheit $= 1$) betrachtet, und voraussetzt, daß die Gründe der Wahrscheinlichkeit gleichartig oder von gleichem Werthe seien, mithin bloß gezählt zu werden brauchen: so kann man dieß die mathematische Wahrscheinlichkeit nennen, weil sie sich arithmetisch bestimmen lässt. Sobald aber die Gründe ungleichartig oder von ungleichem Werthe sind, mithin gegen einander abgewogen werden müssen (§. 88): so lässt sich keine allgemeine Methode, den Grad dieser dynamischen Wahrscheinlichkeit mit Sicherheit zu bestimmen, ausfindig machen, indem man über das Gewicht der Gründe selbst nur mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit urtheilen kann. *)

*) Die Lehre von der Berechnung des Wahrscheinlichen (calculus probabilium) gehört eigentlich in die Mathematik, wieferne diese Wissenschaft auch intensive Größen, zu welchen das Wahrscheinliche gehört, nach allgemeinen Grundsätzen zu bestimmen sucht (mathesis intensorum). Folgende Schriften geben darüber mehr Aufschluß:

Frömmichen über die Lehre des Wahrscheinlichen. Braunschw. u. Hildesh. 1771. 4.

Bicquilly's Rechnung des Wahrscheinlichen. A. d. Franz. mit Anmerkk. von Rüdiger. Leipzig, 1788. 8.

Traité du calcul conjectural ou l'art de raisonner sur les choses futures et inconnues, par *Parisot*. Paris, 1810. 4.

Laplace's philosophischer Versuch über Wahrscheinlichkeiten. A. d. Franz. übers. von Frdr. Wilh. Tönnies und mit erläuternden Anmerkk. herausgeg. von Karl Chsti. Langsdorf. Heidelb. 1819. 8.

J. Vaisz, Berechnung des Möglichen und Wahrscheinlichen. Kaschau, 1820. 8.

§. 91.

Das Wähnen.

Das Wähnen als die vierte Art des Fürwahrhaltens (§. 74) ist eigentlich ein grundloses Meinen, weil es auf bloß eingebildeten Gründen beruht. Wenn nun auch in einer Einbildung etwas Wahres enthalten sein kann, so ist es doch nur zufällig darin enthalten und gewöhnlich mit dem Falschen so vermischt, daß es von diesem nicht unterschieden wird. Daher ist das Wähnen als solches in der Wissenschaft eben so unzulässig, als das Ahnen, obgleich dieses als ein dunkles Vorausergreifen der Wahrheit in der Weise des Gefühls (als Vorgefühl) nicht mit dem Wähnen für einerlei zu halten. *)

*) Das Ahnen ist allerdings oft ein bloßes Wähnen; aber zuweilen löst es sich auch in ein Meinen, Glauben oder Wissen auf, je nachdem die Ahnung beschaffen. Ebendarum kann aber das Ahnen nicht für eine besondre Art des Fürwahrhaltens gelten. Ein besondres Ahnungsvermögen (vis divinandi) anzunehmen, ist also gleichfalls unstatthaft. Oder giebt es etwan auch ein besondres Vermögen des Wissens, Glaubens, Meinens und Wähnens?

§. 92.

Der Zweifel.

Wenn die Gründe für und wider ein Urtheil an Zahl und Werthe gleich sind oder einander das Gleichgewicht halten, so entsteht der Zustand des **Zweifels** (dubitatio, *απορια*), während dessen man seinen Beifall zurückhält. Der Zweifel ist also das gerade Gegentheil der Ueberzeugung (§. 69). Wagte man dennoch ein Urtheil, so könnt' es nur geschehen, indem eingebildete oder Scheingründe ein Uebergewicht auf einer Seite hervorbrächten, nach welcher sich dann das Gemüth hinneigte. Ein solches Urtheilen wäre aber nur ein Wähnen und der damit verknüpfte Gemüthszustand bloße Ueberredung (§. 74. Anm.). **Unentschiedenheit** (*αοριστια*) ist eigentlich ein Zustand, wo man nicht urtheilt, weil gar nichts zur Entscheidung gegeben ist; weil aber beim Gleichgewichte der Gründe für und wider auch nichts zur Entscheidung übrig bleibt, so ist der Zweifel insoferne der Unentschiedenheit gleich. *)

*) **Ein Zweifel** (dubium) heißt auch ein Gegengrund, weil er **den Zweifel** (dubitatio) hervorbringen kann, und wiefern er zur Bestreitung eines Urtheils gebraucht wird, ein **Einwurf** oder **Einwand** (objectio). Ein **Skrupel** ist ein dunkler Zweifel, der also mehr gefühlt als gedacht wird (z. B. ein Gewissensskrupel).

§. 93.

Verschiedner Charakter des Zweifels.

So lange der Zweifel in einem bloßen **Aufschieben** des Urtheils besteht, um Entscheidungs-

gründe aufzusuchen oder die gegebnen reiflicher zu erwägen, hat er den Charakter einer logischen Klugheitsregel, und heißt daher selbst der logische oder formale Zweifel. a) Wenn er aber in ein völliges Aufgeben alles Urtheilens übergeht, in der Voraussetzung, daß der menschliche Geist nichts mit Gewißheit zu erkennen vermöge, so nimmt er einen transzendentalen Charakter an, indem er das ursprüngliche Verhältniß des erkennenden Subjektes zu den Gegenständen der Erkenntniß betrifft, und heißt daher selbst der transzendentale oder materiale Zweifel. b) Nimmt er endlich den Charakter einer besondern Methode zu philosophiren an, die auf Vernichtung jedes philosophischen Systemes ausgeht, so heißt er der Skeptizismus, als Gegensatz einer andern Methode, welche Dogmatismus heißt.

a) Auch der kartesianische, von Ren. Des Cartes. S. Dess. oben (§. 14) angeführte Meditationes und Principia.

b) Auch der pyrrhonische, von Pyrrho, und der humische, von Dav. Hume. S. Dess. ebendaselbst angeführtes Enquiry und des Verf. Geschichte der Philosophie alter Zeit. §. 100.

§. 94.

Der Dogmatismus.

Wenn nämlich der Philosophirende von gewissen Dogmen (§. 86. Anm.) ausgeht, die er (ausdrücklich oder stillschweigend) schlechthin als seine Prinzipien setzt, um daraus anderweite Dogmen abzuleiten, so verfährt er thetisch oder dogmatisch. Nach dieser Methode lässt sich zwar ein ziemlich wohlgeordnetes und zusammenhangen-

des Lehrgebäude aufführen. Weil man aber dabei die ursprünglichen Gesetze der menschlichen Erkenntniß und den absoluten Gränzpunkt des Philosophirens nicht gehörig beachtet, so ist dieses Verfahren willkürlich und führt zu allerlei transzendenten Behauptungen. Ein dogmatisches System der Philosophie wird daher der genauer prüfenden Vernunft, bei allem Wahren und Guten, das es im Einzeln enthalten mag, dennoch im Ganzen als ein bloßes Luftgebäude (§. 89) erscheinen. *)

*) Solche Systeme sind der Realismus und der Idealismus (§. 36 und 37) mit allen daraus hervorgehenden besondern Lehrgebäuden, die daher auch unter sich, bei aller zufälligen Einstimmung in einzelen Lehrsätzen, in einem nothwendigen Widerstreite begriffen sind, weil die meisten ihrer Lehrsätze bloße Lehrmeinungen (Dogmen im wörtlichen Sinne) sind. Uebrigens ist der Unterschied zwischen Dogmatismus und Dogmatizismus von keiner Bedeutung. Dogmatismus und Idealismus aber kann man nicht einander entgegensetzen, da der Idealismus selbst dogmatisch ist.

§. 95.

Der Skeptizismus.

Wenn dagegen der Philosophirende von der Voraussetzung ausgeht, daß der menschliche Geist nichts mit Gewissheit zu erkennen vermöge (§. 93), um jedes dogmatische System der Philosophie in seiner Blöße darzustellen und als System zu vernichten, so verfährt er antithetisch oder skeptisch. Nach dieser Methode lässt sich zwar viel Witz und Scharfsinn im Gegeneinanderhalten und Abwägen der Gründe für und wider zeigen,

wie denn auch der Skeptizismus als Zuchtmeister des Dogmatismus der Philosophie wesentliche Dienste geleistet hat. Da aber jene Voraussetzung ebenfalls willkürlich ist, und der menschliche Geist, wenn er an aller Wahrheit und Gewissheit der Erkenntniß verzweifelte, nur mehr oder minder wahrscheinlichen Meinungen folgen könnte: so ist der Skeptizismus selbst eine Art von Dogmatismus, nämlich ein negativer, und kann noch weniger, als der positive, zu irgend einem haltbaren Systeme der Philosophie führen. *)

*) Der Skeptizismus — von σκεπτεσθαι, betrachten, untersuchen (= ζητειν, weshalb die Skeptiker sich auch Zetetiker nannten) dann zweifeln (= απορειν, weshalb sie auch Aporetiker hießen) endlich so viel als den Beifall an sich halten (= επεχειν, weshalb sie auch Ephektiker genannt wurden) — empfiehlt zwar mit Recht diese Zurückhaltung des Beifalls (εποχη) als ein Mittel gegen den Irrthum in Bezug auf nicht gehörig begründete Urtheile. Aber den Beifall überhaupt und für immer zurückzuhalten ist nicht möglich, und kann daher auch weder angerathen noch gefodert werden. Denn der Mensch soll und muß handeln, könnt' es aber nicht, wenn er nicht wenigstens den auf sein Handeln bezüglichen Urtheilen Beifall gäbe. Daher gaben auch die Skeptiker zu, daß der Mensch im Leben sich nach dem sinnlichen Scheine und den eingeführten Sitten richten müsse. Dadurch gelangt man aber gewiß nicht zu jener unerschütterlichen Gemüthsruhe (αταραξια), welche die Skeptiker als den Zweck ihrer Skepsis betrachteten, am wenigsten zu irgend einer Wissenschaft. — Der Unterschied zwischen totalem und parzialem Skeptizismus ist zwar richtig; aber der konsequente Skeptizismus ist immer total, da er sogar sich selbst einschließt, nach dem Satze: Nihil sciri potest, ne id ipsum quidem. — Pyrrhonismus ist nur eine Art des Skeptizismus, und zwar ein partikulairer. (*Cf. Bruckeri* obs.

de Pyrrhone: a scepticismi universalis macula absolvendo. In Dess. Miscell. hist. philos. p. 1.). Uebrigens vergleiche man wegen des Gegensatzes zwischen Dogmatismus und Skeptizismus überhaupt und ihres beiderseitigen Wesens folgende Schriften:

Sexti Empirici institutionum pyrrhoniarum ll. III. et adversus mathematicos ll. XI. (In Dess. Opp. gr. et lat. ed. a *Fabricio*. Leipz. 1718. Fol.) — Sext. Emp. oder der Skeptizismus der Griechen. A. d. Griech. mit Anmerkk. u. Abhh. von Joh. Gttli. Buhle. Lemgo, 1801. 8. (B. 1).

De Crousaz, examen de Pyrrhonisme ancien et moderne. Haag, 1733. Fol. Auszug in Formey's triomphe de l'evidence. Berl. 1756. 2 Bde. 8. Deutsch: Prüfung der Sekte, die an allem zweifelt, mit einer Vorr. von Haller. Gött. 1751. 8.

Joh. Gttli. Münch, diss. de notione ac indole scepticismi, nominatim Pyrrhonismi. Altdorf, 1797. 4. (Ueber den letzten vergl. auch *Arrhenii* diss. de philos. pyrrhonia. Ups. 1708. 4. und *Ploucqueti* diss. de epoche Pyrrhonis. Tub. 1758. 4.).

Imman. Zeender de notione et generibus scepticismi et hodierna praesertim ejus ratione. Berl. 1795. 8.

Chsti. Weiss de scepticismi causis atque natura. Leipz. 1801. 4.

Karl Frdr. Stäudlin's Geschichte und Geist des Skeptizismus, vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion. Leipzig, 1794 u. 1795. 2 Bde. 8.

Heinr. Kunhard's skeptische Fragmente oder Zweifel an der Möglichkeit einer vollendeten Philosophie als Wissenschaft des Absoluten. Lübeck, 1804. 8.

Dietz über Wissen, Glauben, Mystizismus und Skeptizismus. Lübeck, 1808. 8.

(Lorenz von Crell) Pyrrho und Philalethes, oder: Leitet die Skepsis zur Wahrheit und zur ruhigen Entscheidung? Herausgeg. von Frz. Volkm. Reinhard. Sulzbach, 1812. 8. A. 3. 1813.

Ernst Stiedenroth's Theorie des Wissens mit besondrer Rücksicht auf Skeptizismus und die Lehren

von einer unmittelbaren Gewißheit. Gött. 1819. 8. (Schulze's Aenesidemus s. oben bei §. 14).

§. 96.

Der Kritizismus.

Wer also richtig philosophiren will, darf weder alles bezweifeln, noch alles für wahr und gewiß halten, was den Schein der Wahrheit und Gewißheit an sich trägt. Er muß ebendarum, mit steter Hinsicht auf die unmittelbaren Thatsachen seines Bewußtseins, die ursprünglichen Gesetze seiner gesammten Thätigkeit zu erforschen suchen, um so zu allgemeingültigen Prinzipien zu gelangen, mittels welcher allein wahre und gewisse Lehrsätze nicht nur gefunden, sondern auch der Idee eines wissenschaftlichen Ganzen gemäß verbunden werden können. Dieses Verfahren kann man daher mit Recht synthetisch oder kritisch nennen, indem man durch strenge Befolgung desselben alle Willkür und Transzendenz im Philosophiren vermeidet und jede Behauptung sorgfältig und genau prüft, ehe man sie als Lehrsatz in das System seiner Ueberzeugungen aufnimmt — gleich dem philologischen Kritiker, der eben so streng alle Lesarten prüft, bevor er sie aufnimmt, und nur dadurch einen möglichst reinen und echten Kontext zu Stande bringt. *)

*) Der Kritizismus ist also nicht kritische Philosophie, sondern kritische Methode, auch nicht Kantizismus, der sich zu jenem verhält, wie der Pyrrhonismus zum Skeptizismus oder der Platonismus zum Dogmatismus. Der Kritizismus aber verhält sich zum Dogmatismus und Skeptizismus, wie die Synthesis zur Thesis und Antithesis. Er vereint das Gute von beiden und vermeidet doch ihre

Fehler — in der Idee; denn nicht alle sogenannte kritische Philosophen sind wirklich philosophische Kritiker.

§. 97.

Der Eklektizismus.

Wie es also drei Hauptsysteme der Philosophie giebt (§. 36—38), so giebt es auch drei Hauptmethoden des Philosophirens (§. 94—96), die sich jedoch ebenfalls nach der Individualität der Philosophirenden in der Anwendung verschiedentlich gestalten. Was aber den Eklektizismus betrifft, so ist er eigentlich ein verkappter Dogmatismus, welcher das Beste oder Wahrscheinlichste aus allen philosophischen Systemen auszuwählen vorgiebt, dabei aber so unphilosophisch verfährt, daß dieses Verfahren eher eine Unmethode oder auch ein Synkretismus zu nennen, indem es das Ungleichartigste vermischt und so nur ein Aggregat von Meinungen zu Stande bringt. Eine wirkliche Auswahl des Besten findet nur auf kritischem Wege statt, wo es sich dem Forscher von selbst darbietet, ohne es erst aus fremden Systemen zu sammeln. *)

*) Vergl. des Verf. Schrift: Ueber die verschiednen Methoden des Philosophirens und die verschiednen Systeme der Philosophie in Ansehung ihrer allgemeinen Gültigkeit. Meißen, 1802. 8.

Zweites Hauptstück.

Architektonische Methodenlehre.

---

§. 98.

Grundriß einer Wissenschaft.

Wenn von irgend einem Systeme gewisser Erkenntnisse oder einem wissenschaftlichen Ganzen sowohl die Idee, welche dem Ganzen zum Grunde liegt, als auch die Theile, in welche es dieser Idee zufolge zerfallen muß, im voraus bestimmt werden: so kann man einen solchen Entwurf mit Recht einen *architektonischen Grundriß* der Wissenschaft nennen. Dergleichen soll hier von der Philosophie gegeben werden.

§. 99.

Eintheilung der Wissenschaften.

Die menschliche Erkenntniß, von welcher die Philosophie nur einen besondern Theil ausmacht — wiewohl jene vom Geiste dieser überall durchdrungen werden soll (§. 5) — zerfällt in drei Hauptklassen von Wissenschaften nach der Organisazion derselben in ihrer theoretischen und praktischen Beziehung. Sind nämlich die Wissenschaften in ihrer Organisazion nur durch innere und selbeigne Gesetze bestimmt, so heißen sie *freie*; sind sie aber in theoretischer sowohl als praktischer Beziehung durch äußere Gesetze, welche den Charakter des Positiven an sich tragen, bestimmt, so heißen sie *gebundne*; sind sie endlich bloß theoretisch frei, praktisch aber gebunden, so heißen sie *gemischte*. *)

Elementary matter, - material constituents

*) Die freien Wissenschaften heißen auch natürliche, die gebundnen positive. Vergl. des Verf. Versuch einer neuen Eintheilung der Wissenschaften zur Begründung einer bessern Organisazion für die höhern Bildungsanstalten. Züllichau, 1805. 8.

§. 100.

Fortsetzung.

Die freien Wissenschaften sind in Ansehung ihres Grundstoffes entweder durch Erfahrung (a posteriori) oder durch Vernunft (a priori) oder durch beides zugleich (theils a posteriori theils a priori) bestimmt (§. 76), und heißen in der ersten Beziehung empirische, in der zweiten razionale, in der dritten empirisch-razionale Wissenschaften.*)

*) Erfahrung und Vernunft haben freilich in gewisser Hinsicht an allen Wissenschaften Theil. Denn Erfahrung kann ohne Vernunft nicht Wissenschaft werden, und Vernunft kann ohne Erfahrung nicht thätig sein. Aber in Hinsicht auf den Grundstoff der Wissenschaften treten sie nothwendig in den obigen Gegensatz.

§. 101.

Philosophische Wissenschaften im weitesten Sinne.

Im weitesten Sinne heißen alle freie Wissenschaften (§. 99) philosophische, weil in ihnen als Wissenschaften, die in jeder Hinsicht von positiven Bestimmungen unabhängig sind, der durch Philosophiren zum klaren und deutlichen Bewusstsein seiner selbst erwachte Menschengeist einen unbeschränkten Wirkungskreis hat.*)

*) In diesem Sinne nimmt man das Wort bei der auf

unsern Hochschulen gewöhnlichen Fakultätseintheilung der Wissenschaften. Denn die sogenannte philosophische Fakultät ist eben die, welche sich mit der Pflege und dem Vortrage der freien Wissenschaften beschäftigt, die auch freie Künste heißen, weil die Erzeugung und Gestaltuug einer Wissenschaft eine künstliche Thätigkeit des menschlichen Geistes ist. Darum heißt im Style jener Fakultät ein Doctor philosophiae auch ein Magister artium liberalium.

§. 102.

Philosophische Wissenschaften im engern Sinne.

Im engern Sinne heißen diejenigen freien Wissenschaften philosophische, welche entweder rein-razional oder auch empirisch-razional sind (§. 100), weil in den Wissenschaften, deren Grundstoff bloß empirisch ist, die philosophirende Vernunft nicht so kräftig walten kann, als in jenen, deren Grundstoff selbst schon von der Vernunft mehr oder weniger bestimmt ist. *)

*) In diesem Sinne nahmen die Alten das Wort Philosophie. Denn da sie Mathematik, Physik, Politik, Oekonomik, Pädagogik u. d. g. unter jenem Ausdrucke mit befassten, so betrachteten sie dieselben ebenfalls als philosophische Wissenschaften.

§. 103.

Philosophische Wissenschaften im engsten Sinne.

Da das razionale Wissen theils philosophisch theils mathematisch ist (§. 77), so ergiebt sich aus diesem Unterschiede die eigentliche und strenge Bedeutung des Wortes Philosophie oder derjenige Erkenntnisskreis, welcher die philo-

sophischen Wissenschaften im engsten Sinne, als Theile der Philosophie in dieser Bedeutung, umschließt und sofort näher bezeichnet werden soll.

§. 104.

Idee der Philosophie.

Indem die Philosophie sowohl das durch bloße Erfahrung Gegebne (das a posteriori Bestimmte) als auch das durch intuitive Konstrukzion der Begriffe Erkennbare (die Größenverhältnisse der Dinge in Raum und Zeit) andern Wissenschaften überlässt: so eignet sie sich nur dasjenige zu, was sich als erkennbar durch Vernunft mittels einer diskursiven Begriffskonstrukzion betrachten, mithin bloß geistiger Weise (intellektual) anschauen lässt. Dieß ist die Urform des Ichs selbst oder dessen ursprüngliche Bestimmtheit in allseitiger Beziehung (§. 43.). Die Wissenschaft davon heißt Philosophie in eigentlicher und strenger Bedeutung oder Urwissenschaft. *)

*) Vergl. die oben (§. 7. Anm.) bereits angeführten Schriften über den (dort nur vorläufig bestimmten) Begriff der Philosophie. So verschieden auch in jenen Schriften dieser Begriff erklärt worden, so liegt doch den meisten Erklärungen dieselbe Idee zum Grunde, nämlich die Idee einer Wissenschaft des Allgemeinen und Nothwendigen, des Ursprünglichen oder a priori Bestimmten, mithin, vollständig ausgesprochen, einer Wissenschaft von der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit des menschlichen Geistes in jeder Beziehung seiner Thätigkeit, deren er sich nur bewusst werden kann. Auch die in obiger Stelle gegebne vorläufige Erklärung stimmt damit zusammen. Denn ohne Erforschung des Ursprünglichen in ihm selbst kann der Mensch sich keine

befriedigende Rechenschaft von seinen Ueberzeugungen und Handlungen geben.

§. 105.

Gliederung der Philosophie.

Da sich vermöge der Beschränktheit des menschlichen Geistes ein wissenschaftliches Ganze nur allmählich und theilweise, obwohl immer mit Hinsicht auf die Idee, auffassen und darstellen läßt: so kann auch die Philosophie die Gestalt eines Systems von Erkenntnissen einer gewissen Art nur durch Gliederung annehmen. Diese Gliederung ist also nichts anders als eine Entfaltung der Idee in unsrem Bewußtsein, ähnlich der Entwickelung eines organischen Körpers aus seinem Keime.

§. 106.

Grund- und Folgelehre.

Zuvörderst muß die Philosophie sich selbst begründen, da sie als Urwissenschaft durch keine andre Wissenschaft begründet werden kann. Dieser Theil derselben heißt daher mit Recht die urwissenschaftliche Grundlehre (archologia philosophica s. philosophia fundamentalis). Sie ist der in den verborgensten und eben darum nie ganz zu enthüllenden Tiefen des menschlichen Geistes wurzelnde Stamm, aus welchem die Aeste des Baumes in ihrer mannigfaltigen Verzweigung nach und nach hervortreten (§. 12). Diese anderweiten Glieder zusammengenommen nennen wir daher die urwissenschaftliche Folgelehre (philosophia derivativa).

§. 107.

Vorstellungs- und Bestrebungslehre.

Da alle Thätigkeit des Ichs entweder bloß *innerlich* (immanent) oder auch *äußerlich* (transeunt) ist (§. 44 und 45): so zerfällt die Folgelehre natürlich in zwei Hauptzweige, nämlich in die Wissenschaft von der ursprunglichen Gesetzmäßigkeit des Ichs in Ansehung seines Vorstellungskreises und in die Wissenschaft von derselben Gesetzmäßigkeit in Ansehung seines Bestrebungskreises. Jene kann man daher *Vorstellungslehre*, diese *Bestrebungslehre* nennen. Gewöhnlicher nennt man sie *theoretische* (auch spekulative oder kontemplative) und *praktische* (auch aktive oder moralische) Philosophie.*)

*) Die Alten theilten die Philosophie gewöhnlich in *Logik* (pars rationalis) *Physik* (pars naturalis) und *Ethik* (pars moralis). Doch kommt bei ihnen auch schon die zweigliedrige Eintheilung in *theoretische* und *praktische* Philosophie vor, und namentlich berichten *Plutarch* (de placitis philoss. I. prooem.) und *Diogenes Laert.* (V, 28) von *Aristoteles*, daß er diese Eintheilung aufgestellt habe. Auch vergl. Sen. ep. 45. und *August.* de civ. dei VIII, 4. Auf die Urwissenschaft selbst kann aber diese Eintheilung nicht bezogen werden, sondern nur auf die urwissenschaftliche Folgelehre. Denn die Grundlehre ist beides zugleich, *allgemeine* Philosophie; die Folgelehre aber ist als *besondre* Philosophie theils theoretisch theils praktisch. Nennt man die praktische Philosophie schlechtweg *Ethik*, *Moral* oder *Sittenlehre*, so müssen diese Ausdrücke im weitern Sinne genommen werden, weil im engern auch ein Theil der praktischen Philosophie (die Tugendlehre) damit bezeichnet wird. Da die theoretische Philosophie vorzugsweise das *Nothwendige*, die praktische das *Freie* in unsrer Thätigkeit betrifft, so kann man auch sagen,

1: merely
2: Sublimity

daß jene Naturgesetze, diese Sittengesetze aufstelle, wo dann der letzte Ausdruck wieder im weitern Sinne zu nehmen. Vergl. §. 54 und 55.

§. 108.

Die Vorstellungslehre.

Die Vorstellungslehre oder theoretische Philosophie bezieht sich entweder auf das bloße Denken, welches auch das formale oder analytische heißt, oder auf das Denken bestimmter Gegenstände, welches auch das materiale oder synthetische genannt wird, ist also theils (theoretische) Formal- theils Materialphilosophie. Jene heißt auch Denklehre (logica). Diese aber hat das materiale Denken zu erwägen sowohl an sich, wo es als ein Erkennen schlechtweg erscheint, als auch in besondrer Beziehung auf das Lustgefühl, wo es sich als ein geschmackvolles Urtheilen darstellt; sie heißt daher im ersten Bezug Erkenntnisslehre (metaphysica), im zweiten Geschmackslehre (aesthetica). Die Vorstellungslehre erforscht also die Gesetze des Wahren, wiefern es sich zeigt als Richtigkeit im bloßen Denken (logische Wahrheit), als Gründlichkeit im Erkennen schlechtweg[1] (metaphysische Wahrheit) und als Geschmack im Beurtheilen solcher Gegenstände unsrer Vorstellungen, die das Gepräge der Schönheit oder Erhabenheit[2] an sich tragen (ästhetische Wahrheit). *)

*) Die Schriften, welche sich auf die einzelen Theile der theoretischen Philosophie beziehn, werden in der Folge am gehörigen Orte angeführt werden. Auf die th. Ph. überhaupt aber beziehn sich folgende:

Mark. Herz, Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit. Königsb. 1771. 8.

(Joh. Nik. Tetens) über die allgemeine spekulative Philosophie. Bützow u. Wismar, 1775. 8.

Joh. Frdr. Zöllner, über spekulative Philosophie. Berl. 1789. 8.

Matth. Fremling, diss. de ratione praecepta philosophiae theoreticae tradendi. Lund. 4.

Ant. Valsecchi sopra vantaggi, che dalla filosofia specolativa ridondano alla società. In den Saggi scientiff. e letterr. dell' acad. di Padova. T. I. p. 447—455.

* * *

Godofr. Ploucqueti fundamenta philosophiae speculativae. Tübingen, 1759. 8.

F. X. Müller's Versuch einer fasslichen Darstellung der vorzüglichsten Gegenstände der theoretischen Philosophie. Straubing, 1803. 8. (B. 1).

Frdr. Bouterwek's Anfangsgründe der spekulativen Philosophie. Gött. 1800. 8. An die Stelle dieses Werks trat späterhin: Dess. Lehrbuch der philosophischen Vorkenntnisse, nebst einigen Aphorismen als Disputazionsthesen zur spekulat. Philos. Ebend. 1810. 8.

Wilh. Traug. Krug's System der theoretischen Philosophie. Königsb. 1806 — 1810. 3 Thh. 8. (A. 2. 1819—1823. A. 3. Th. 1. 1825.)

Ign. Thanner's Lehrbuch der theoretischen Philosophie nach den Grundsätzen der absoluten Identitätslehre. Salzburg, 1811. 8. (Th. 1. Logik).

Geo. Mich. Klein's Anschauungs- und Denklehre. Bamb. u. Würzb. 1818. 8.

H. C. W. Sigwart's Handbuch der theoretischen Philosophie. Tübingen, 1820. 8.

* * *

Gttlo. Ernst Schulze's Kritik der theoretischen Philosophie. Hamb. 1802. 2 Bde. 8. (Dess. Aenesidemus s. oben bei §. 14).

J. F. C. Kirsten's Grundzüge des neuesten Skeptizismus in der theoretischen Philosophie. Jena, 1802. 8. (Auch vergl. die Literatur zu §. 95).

* * *

In geschichtlicher Hinsicht vergl. Diet. Tiedemann's Geist der speculativen Philosophie. Mar-

burg, 1791—97. 6 Bde. nebst 1 B. Register. 8. (Geht von Thales bis Berkeley).

§. 109.

Die Bestrebungslehre.

Die Bestrebungslehre oder praktische Philosophie bezieht sich entweder auf das bloße Handeln, welches auch das formale oder rechtliche heißt, oder auf das Handeln mit Hinsicht auf bestimmte (gebotene) Zwecke, welches auch das materiale oder sittliche (im engern Sinne) genannt wird, ist also theils (praktische) Formal- theils Materialphilosophie. Jene heißt auch Rechtslehre (dicaeologia, jus naturae). Diese aber hat das materiale Handeln zu erwägen sowohl an sich, wo es als Tugend oder Sittlichkeit (Moralität) schlechtweg erscheint, als auch in besondrer Beziehung auf den Endzweck der Vernunft und folglich auf Gott, wo es sich als Gottseligkeit oder Frömmigkeit (Religiosität) darstellt; sie heißt daher im ersten Bezuge Tugendlehre (aretologia) oder Sittenlehre im engern Sinne (ethica, doctrina moralis sensu strictiori), im zweiten Gottseligkeits- oder Religionslehre (eusebiologia s. ethicotheologia). Die Bestrebungslehre erforscht also die Gesetze des Guten, wiefern es sich zeigt als Rechtlichkeit im äußern Verhalten (juridische Güte), als Würdigkeit in der mit jenem verbundnen Gesinnung (ethische Güte) und als höchste Weihe des Menschen für ein ewiges Leben im Reiche Gottes (religiose Güte). *)

*) Auch hier sind nur die auf die ganze praktische Philosophie bezüglichen Schriften anzuzeigen, welchen wir

einige das Verhältniß zwischen Theorie und Praxis überhaupt betreffende Abhandlungen vorausschicken:

Imm. Kant über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. In: Berl. Monatsschr. 1793. Sept. S. 201 ff. (nebst Nachtrag dazu von Frdr. Genz. Dezemb. S. 518 ff.) und in Dess. vermischten Schriften, B. 3. S. 177 ff. (Ausg. von Tieftrunk).

Aug. Wilh. Rehberg über das Verhältniß der Theorie zur Praxis. In: Berl. Monatsschr. 1794. Febr. S. 114 ff.

Woltmann über Theorie und Praxis — und Napoleon's Urtheil darüber, von Dems. — In Woltmann's Zeitschrift: Geschichte und Politik. 1804. St. 12. Nr. 3. u. 4.

Chsti. Aug. Grohmann über das Verhältniß der Theorie zur Praxis. Wittenb. 1795. 8.

* * *

Ludw. Heinr. Jakob's Prolegomena zur praktischen Philosophie. Halle, 1787. 8.

Wilh. Traug. Krug's Vorlesung über den wesentlichen Charakter der prakt. Philos. Jena u. Leipz. 1796. 8.

Joh. Aug. Brückner's Blicke in die Natur der praktischen Vernunft. Eine Abh. zur Berichtigung einiger Begriffe aus dem Gebiete der prakt. Philos. rc. Leipzig, 1813. 8.

* * *

Joh. Franc. Buddei elementa philosophiae practicae. Ausg. 7. Halle, 1717. 8.

Chsti. Wolffii philosophia practica universalis. Frankf. u. Leipz. 1738—1739. 2 Bde. 4.

Gttli. Baumgartenii initia philosophiae practicae. Halle, 1760. 8.

Geo. Frdr. Meier's allgemeine praktische Weltweisheit. Halle, 1764. 8.

Joh. Geo. Heinr. Feder's praktische Philosophie. Aufl. 4. Gött. 1776. 8. — Dess. Abh. über die allgemeinen Grundsätze der prakt. Philos. Lemgo, 1793. 8. — Auch können Dess. Grundlehren zur

Kenntniß des menschlichen Willens (Gött. 1783. 8. Aufl. 3. 1789) und Untersuchungen über den menschlichen Willen (Gött. u. Lemgo, 1779—1793. 4 Thle. 8. Ausg. 3. des 1. Th. 1793. Ausg. 2. des 2. u. 3. Th. 1786—1792.) hieher gerechnet werden.

Joh. Bernh. Basedow's prakt. Philos. für alle Stände. Aufl. 2. Dessau, 1777. 2 Thle. 8.

Augustin Schelle's prakt. Philos. Salzb. 1785. 2 Thle. 8. Aufl. 2. 1792—1794.

Chsto. Gfr. Bardili's allgemeine prakt. Philos. Stuttg. 1795. 8.

Joh. Heinr. Abicht's allgemeine prakt. Philos. Der Philosophie der Sitten erster Theil. Ausg. 2. Leipz. 1798. 8.

Joh. Frdr. Herbart's allgemeine prakt. Philos. Gött. 1808. 8.

Frdr. Bouterwek's praktische Aphorismen oder Grundsätze zu einem neuen Systeme der moralischen Wissenschaften. Leipz. 1808. 8.

Ign. Thanner's Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der allgemeinen praktischen Philosophie und des Naturrechts nach den Grundsätzen der absoluten Identitätslehre. Salzburg, 1812. 8.

Jak. Frdr. Fries's Handbuch der prakt. Philos. oder der philos. Zwecklehre. Heidelb. 1818. 8. Th. I. B. 1.

Chsto. Adam Eschenmayer's System der Moralphilosophie (im weitern Sinne). Tübing. 1818. 8.

Wilh. Traug. Krug's System der prakt. Philos. Königsb. 1817—19. 3 Thle. 8.

* * *

Kant's kritische Schriften, soweit sie auch hieher gehören, s. oben (§. 14. Anm.). Außerdem würde hieher noch Dess. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Riga, 1785. 8. Aufl. 4. 1797) und als angebliches Gegenstück dazu Beneke's Grundlegung zur Physik der Sitten (Berlin, 1822. 8.) gerechnet werden können. Die kantische Metaphysik der Sitten selbst, so wie andre, theils kritisirende, theils abhandelnde, Schriften über die Sittenlehre werden

tiefer unten angeführt werden, obwohl manche derselben dieses Wort im weitern Sinne auf die ganze prakt. Philos. beziehn und daher auch hier eine Stelle finden könnten. Indeß mögen nur noch folgende hier stehen:

Geo. Aspii diss. de diversis modis tractandi disciplinam moralem. Praes. *Joh. Bilmark.* Åbo, 1789. 4.

Chsto. Dan. Bunth, diss. de certitudine disciplinarum moralium. Praes. *Joh. Chsto. Muhrbeck.* Greifsw. 1786. 4.

Auch Stäudlin's oben (§. 95. Anm.) angeführtes Werk gehört hieher, weil es vorzügliche Rücksicht auf den Skeptizismus in der prakt. Philos. nimmt.

* * *

In geschichtlicher Hinsicht vergl. Geo. Sam. Franke's Beantwortung der Frage: Welche hauptsächliche Stufen hat die praktische Philosophie von der Zeit an, da man angefangen hat, sie systematisch zu behandeln, durchlaufen müssen, ehe sie die Gestalt gewonnen hat, die sie heutiger Zeit besitzt? Altona, 1801. 8. (Gekrönte Preisschrift).

§. 110.

Reine und angewandte Philosophie.

So lange der Philosoph die theoretische und praktische Thätigkeit des Ichs bloß in ihrer ursprünglichen Bestimmtheit erforscht, heißt die Philosophie rein; angewandt aber, sobald er jene Thätigkeit auch in ihrer erfahrungsmäßigen Bestimmtheit (unter empirischen Bedingungen und daraus hervorgehenden Modifikazionen) erwägt. Daher kann man jeder theoretisch- und praktisch-philosophischen Wissenschaft einen reinen und einen angewandten Theil geben, übrigens aber die Philosophie freilich auf

alles Mögliche anwenden und so den Umfang der angewandten Philosophie ins Unendliche erweitern.*)

*) In gewisser Hinsicht sind alle übrige (nicht zur reinen Philosophie gehörige) Wissenschaften angewandte Philosophie; denn sie sind der Wissenschaftlichkeit nur insoferne fähig, als Philosophie auf sie anwendbar ist. Insgemein versteht man aber unter angewandter Philosophie nur die anthropologischen Wissenschaften oder alles, was zur erfahrungsmäßigen Menschenkunde gehört (§. 42). Dahin gehört also auch die Erfahrungsseelenlehre (psychologia empirica), welche offenbar nur ein Theil der Erfahrungsmenschenlehre (anthropologia empirica, auch schlechtweg Anthropologie genannt) ist. Da man nun diese Unterschiede nicht immer genau beachtet hat, so kommen auch in vielen anthropologischen und psychologischen Schriften fundamentalphilosophische Untersuchungen vor; und deshalb mögen hier noch einige vorzüglich bemerkenswerthe Schriften dieser Art folgen:

Ernst Platner's Anthropologie für Aerzte und Weltweise. Leipzig, 1772. 8. (Th. 1.) — Dess. neue Anthropologie u. s. w. Ebendas. 1790. 8. (Bd. 1.).

Joh. Nik. Tetens's philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung. Leipz. 1777. 2 Bde. 8.

Karl Franz von Irwing's Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen. Berl. 1777—1785. 4 Bde. 8.

Diet. Tiedemann's Untersuchungen über den Menschen. Leipz. 1777 u. 1778. 3 Thle. 8.

(Joh. Karl Wetzel's) Versuch über die Kenntniß des Menschen. Leipz. 1784 u. 1785. 2 Thle. 8.

Joh. Gli. Steeb über den Menschen nach den hauptsächlichsten Anlagen in seiner Natur. Tübingen, 1785. 3 Bde. 8.

Chsti. Ernst Wünsch's Unterhaltungen über den Menschen. Aufl. 2. Leipz. 1796—1798. 2 Thle. 8.

Joh. Ith's Versuch einer Anthropologie oder

Philosophie des Menschen nach seinen körperlichen Anlagen. Bern, 1794 u. 1795. 2 Thle. 8. (N. A. Th. 1. 1802).

Imm. Kant's Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Königsb. 1798. 8. A. 2. 1800.

Karl Heinr. Ludw. Pölitz's populare Anthropologie oder Kunde von dem Menschen nach seinen sinnlichen und geistigen Anlagen. Leipz. 1800. 8.

G. J. Wenzel's Menschenlehre oder System einer Anthropologie nach den neuesten Beobachtungen, Versuchen und Grundsätzen der Physik und Philosophie. Linz, 1802. 8.

Chsti. Ludw. Funk's Versuch einer praktischen Anthropologie. Leipz. 1803. 8.

Joh. Gfr. Gruber's Versuch einer pragmatischen Anthropologie. Leipz. 1803. 8. (Aus dem 2. Th. von Dess. Auszug aus Knigge's Schrift über den Umgang mit Menschen besonders abgedruckt).

Wilh. Liebsch's Grundriß der Anthropologie, physiologisch und nach einem neuen Plane bearbeitet. Gött. 1806—1808. 2 Bde. 8.

Joh. Chsti. Goldbeck's Metaphysik des Menschen oder reiner Theil der Naturlehre des Menschen. Hamb. 1806. 8.

Ernst Wenzel's Grundzüge einer pragmatischen Anthropologie. Gött. 1807. 8.

Geo. Heinr. Masius's Grundriß anthropologischer Vorlesungen. Altona, 1812. 8.

Troxler's Blicke in das Wesen des Menschen. Aarau, 1812. 8.

G. B. Weber's anthropologische Versuche zur Beförderung einer gründlichen und umfassenden Menschenkunde für Wissenschaft und Leben. Stuttgart, 2 Thle. 8. (Th. 2. 1817. unter dem besondern Titel: Ueber Einbildungskraft und Gefühl).

Dav. Theod. Aug. Suabedissen's Betrachtung des Menschen. B. 1. u. 2. Betrachtung des geistigen Lebens des Menschen. Kassel, 1815. 8. B. 3. Betrachtung des leiblichen Lebens des Menschen. Leipz. 1818. 8.

Karl Geo. Neumann von der Natur des Menschen. Berlin, 1815—1818. 2 Thle. 8.

Henr. Steffens's Anthropologie. Breslau, 1822. 2 Bde. 8.

Joh. Chsti. Aug. Heinroth's Lehrbuch der Anthropologie. Leipzig, 1822. 8.

Jos. Hillebrand's Anthropologie als Wissenschaft. Mainz, 1822—3. 3 Thle. 8.

Karl Ernst von Baer, Vorlesungen über Anthropologie. Königsb. 1824. 8. Th. 1.

R. C. Sims's essay on the nature and constitution of man. Lond. 1793. 8. Deutsch: Leipzig, 1795. 8.

C. A. Helvetius de l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation. (S. §. 36. Anm.)

P. J. Barthez, nouveaux élémens de la science de l'homme. Paris, 1778. A. 2. 1806. 2 Thle. 8.

Essais philosophiques sur l'homme, ses principaux rapports et sa destinée, fondés sur l'expérience et la raison, suivis d'observations sur le beau. Publiés par *L. H. de Jacob*. Halle, 1818. 8.

Etudes de l'homme, ou recherches sur les facultés de sentir et de penser. Par *Ch. Victor de Bonstetten*. Genf u. Paris, 1821. 2 Bde. 8.

* * *

Aristotelis de anima ll. III. Gr. et lat. ed. *Jul. Pacius*. Frankf. a. M. 1596. auch 1621. 8. Deutsch mit Anmerkk. von Mich. Wenzl Voigt. Frankf. u. Leipz. 1794. 8.

Chsti. Wolffii psychologia empirica. Frankf. u. Leipz. 1732. 4.

Joh. Glo. Krüger's Experimental-Seelenlehre. Halle, 1756. 8.

Chsto. Meiners's Grundriß der Seelenlehre. Lemgo, 1786. 8. — Dess. Untersuchungen über die Denkkräfte und Willenskräfte des Menschen, nach Anleitung der Erfahrung. Gött. 1806. 2 Thle. 8.

Karl Chsti. Erh. Schmid's empirische Psychologie. Jena, 1791. 8. N. A. 1796. Th. 1.

Ludw. Heinr. Jakob's Grundriß der Erfahrungsseelenlehre. Halle, 1791. 8. A. 4. 1810. — Dess. Grundriß der empirischen Psychologie, nebst einer ausführlichen Erklärung desselben. Leipz. 1814. 8.

Joh. Chstо. Hoffbauer's Naturlehre der Seele in Briefen. Halle, 1796. 8. — Dess. Grundriß der Erfahrungsseelenlehre. A. 2. Ebend. 1810. 8. womit auch Dess. Untersuchungen über die Krankheiten der Seele (Ebend. 1802. u. 1803. 2 Thle. 8.) und Psychologie in ihren Hauptanwendungen auf die Rechtspflege (Ebend. 1808. 8.) zu verbinden.

Frdr. Wilh. Dan. Snell's empirische Psychologie. Gießen, 1802. 8. A. 2. 1810.

Diet. Tiedemann's Handbuch der Psychologie, herausg. von Ludw. Wachler. Leipz. 1804. 8.

Joh. Chsti. Wezel's Grundriß eines eigentlichen Systems der anthropologischen Psychologie überhaupt und der empirischen insbesondre. Leipzig, 1804. u. 1805. 2 Thle. 8.

Frdr. Aug. Carus's Psychologie. Leipz. 1808. 2 Thle. 8. womit auch Dess. Geschichte der Psychol. (Ebend. 1809. 8.) und Psychol. der Hebräer (Ebend. 1809. 8.) zu verbinden.

Chsti. Weiß's Untersuchungen über das Wesen und Wirken der menschlichen Seele, als Grundlegung zu einer wissenschaftlichen Naturlehre derselben. Leipz. 1811. 8.

Glo. Ernst Schulze's psychologische Anthropologie. Gött. 1816. 8.

Joh. Frdr. Herbart's Lehrbuch zur Psychologie. Königsb. u. Leipz. 1816. 8.

Jak. Frdr. Fries's Handbuch der psychischen Anthropologie oder der Lehre von der Natur des menschlichen Geistes. Jena, 1820. 8. (B. 1.)

Jak. Salat's Lehrbuch der höhern Seelenkunde, oder die psychische Anthropologie. München, 1820. 8. A. 2. 1826. Auszug: Grundlinien der psychischen Anthropologie. Ebend. 1827. 8.

Frdr. Edu. Beneke's Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens. Berl. 1820. 8.

Ferd. Chstn. Weise's System der Psychologie. Heidelb. 1822. 8.

Joh. von Lichtenfels, Grundriß der Psychologie als Einleitung in die Philosophie. Innsbr. 1824. 8.

Ernst Stiedenroth's Psychologie. Berlin, 1824—25. 2 Thle. 8. Dess. Lehrbuch der Psychologie. Greifsw. 1828. 8.

Joh. Geo. Mußmann's Lehrbuch der Seelenwissenschaft oder razionalen und empirischen Psychologie. Berlin, 1827. 8.

Rob. Bragge's brief essay concerning the soul of man. A. 2. Lond. 1725. 8.

Dugald Stewart's elements of the philosophy of the human mind. Lond. 1792. 4. Deutsch mit einer Vorrede von Sam. Gli. Lange. Berl. 1794. 2 Thle. 8.

C. A. Helvetius de l'esprit. (S. §. 36. Anm.)

De la Chambre, système de l'ame. Paris, 1665. 8.

Charles Bonnet, essai de psychologie ou considérations sur les opérations de l'ame, sur l'habitude et sur l'éducation. Lond. 1755. 8. Deutsch, mit Anmerkk. von C. W. Dohm. Lemgo, 1773. 8. — Dess. essai analytique sur les facultés de l'ame. A. 3. Kopenh. u. Genf. 1776. 2 Thle. 8. Deutsch mit Zusätzen von Chsti. Gfr. Schütz. Bremen, 1770. 2 Thle. 8.

Heinr. Aug. Töpfer's anthropologische Generalkarte aller Naturanlagen und Vermögen des Menschen in ihrer Verbindung und Beziehung auf einander ꝛc. — gestochen von Wilh. von Schlieben. Grimma u. Leipz. 1 Bog. in Regalfol.

A. W. Reuber's allgemeine Darstellung der Grundvermögen der menschlichen Seele. Altona, 1821. 8.

§. 111.

Schlüssliche Uebersicht.

Die Urwissenschaft zerfällt sonach in sieben

Haupttheile, welche in ordnungsmäßiger Gliederung dargestellt so auf einander folgen:

I. Grundlehre (Fundamentalphilosophie) 1. Th.

II. Folgelehre (Derivativphilosophie).

A. Vorstellungslehre (theoretische oder Spekulativphilosophie).

1. Denklehre (Logik) 2. Th.
2. Erkenntnisslehre (Metaphysik) 3. Th.
3. Geschmackslehre (Aesthetik) 4. Th.

B. Bestrebungslehre (praktische oder Moralphilosophie).

1. Rechtslehre (Rechtsphilosophie) 5. Th.
2. Tugendlehre (Moralphilos. im eng. S.) 6. Th.
3. Gottseligkeitslehre (Religionsphilos.) 7. Th.



|Logic

Zweiter Theil.

Denklehre.

Einleitung.

§. 112.

Begriff.

Die Wissenschaft von der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit unsers Geistes in Ansehung des bloßen Denkens (des analytischen oder formalen) heißt eine Denklehre (§. 108). Wieferne das Vermögen zu denken Verstand oder auch Vernunft in weiterer Bedeutung heißt (§. 53. Anm.), kann man die Denklehre auch für eine Wissenschaft vom gesetzmäßigen (analytischen) Verstandes- oder Vernunftgebrauch erklären. Ebendarum heißt sie selbst eine Verstandes- oder Vernunftlehre, auch Logik und Dialektik. *)

*) Ob λογικη von λογος in der Bedeutung ratio oder in der Bedeutung oratio abstamme und ob επιστημη oder τεχνη hinzugedacht werde, ist ziemlich gleichgültig. Denn Vernunft und Sprache hangen genau zusammen, wie denn auch λογος selbst von λεγειν kommt; und Wissenschaft und Kunst werden häufig verwechselt, wie es denn auch ebensowohl eine Kunst zu denken als eine Wissenschaft (von den Gesetzen) des Denkens giebt. Dialektik aber heißt dieselbe offenbar vom Reden und Unterreden (διαλεγεσθαι), weil ein Anleit zum richtigen Denken auch zum verständigen Reden

und Unterreden anleitet. Daß Plato unter Dialektik nicht bloß die Logik, sondern auch die höhere Spekulazion der Vernunft verstand, war ebenso Eigenthümlichkeit seines Sprachgebrauchs, als wenn Einige späterhin unter Dialektik bloß eine betrügliche Streitkunst (Sophistik oder Eristik) verstanden.

§. 113.

Eintheilung.

Wiefern in dieser Wissenschaft die Gesetze des Denkens bloß in ihrer ursprünglichen Bestimmtheit erwogen werden, heißt sie die reine, wiefern aber auch auf die empirischen Bedingungen, unter welchen deren Anwendung stattfindet, Rücksicht genommen wird, die angewandte Denklehre (§. 110). Sie ist aber weder in diesem noch in jenem Bezug ein materiales Organon der Erkenntniß (philosophia instrumentalis), mithin auch keine Erfindungskunst (heuristica) und keine Heilkunst in Bezug auf alle Arten von Irrthümern (iatrica, medicina mentis), ob sie gleich in beiderlei Hinsicht als formales Organon nützliche Dienste leisten kann. *)

*) Daß die Logik kein Theil der Philosophie sei, sondern eine bloße Propädeutik zu derselben, ist eine unstatthafte Behauptung. Ueberflüssig aber sind die vielen Eintheilungen der Logik in die allgemeine, welche auch Elementarlogik heißt, und die besondre, welche für besondre Wissenschaften propädeutisch oder methodologisch sein soll — in die theoretische und praktische, natürliche und künstliche, angeborne und erworbene, lehrende und ausübende ꝛc. Theilt man sie in Analytik und Dialektik, so muß man das letzte Wort im engern Sinne nehmen und darunter die Theorie vom logischen Scheine verstehn, welche in die angewandte

Logik gehört. Uebrigens könnte man die Logik in der letzten Hinsicht auch als ein geistiges Reinigungsmittel (Kathartik) betrachten.

§. 114.

Literatur.

Die auf die Logik bezüglichen Schriften sind theils einleitend a), theils abhandelnd, und zwar handeln diese entweder die Logik allein ab b) oder in Verbindung mit der Metaphysik c). Auch sind diejenigen Schriften zu bemerken, welche die Logik nach besondern Gesichtspunkten oder Zwecken behandeln d), so wie die literar-historischen Schriften in Bezug auf diese Wissenschaft e).

a) Hieher gehören:

Joh. Gerh. Vossius de natura et constitutione logicae et rhetoricae.

Frdr. Aug. Wiedeburg über die praktische Logik und die Verbindung der Logik und der Rhetorik. Helmst. 1789. 8.

Pet. Nic. Christiern, diss. de usu logicae in ideis adquirendis. Upsal, 1788. 4.

Mazzarelli, il buon uso della logica in materia di religione. Fuligno, 1787. 8.

Joh. Heinr. Abicht von dem Nutzen und der Einrichtung eines zu logischen Uebungen bestimmten Kollegiums. Leipz. 1790. 8.

Joh. Mich. Schmid, das Denken als Thatsache. Dill. u. Leipz. 1821. 8.

Ernst Reinhold's Versuch einer Begründung und neuen Darstellung der logischen Formen. Leipz. 1819. 8.

Heinr. Richter über den Gegenstand und Umfang der Logik. Leipz. 1826. 8.

Schriften, welche die Logik selbst kritisiren, s. unter d.

b) Von dieser Art sind:

Aristotelis organon (i. e. categoriae — de interpretatione — analytica priora et posteriora — topica — de sophisticis elenchis.). Außer Dess. Werken auch oft besonders, z. B. gr. et lat. cura *Jul. Pacii.* Frankf. a. M. 1597. 4. Wegen der Menge von Erläuterungsschriften vergl. Buhle's Gesch. d. Philos. Th. 2. S. 283 ff.

Phil. Melanchthonis compendiaria dialectices ratio. Wittenb. 1520. 4. — *Ejusd.* dialecticae ll. 4. Par. 1522. 8. — *Ejusd.* erotematum dialectices ll. 4. Wittenb. 1547. 8. — Jedes dieser Werke ist sehr oft wieder aufgelegt worden.

Franc. Baconis de Verulamio novum organon. Von ihm selbst zuerst 1620, dann öfter einzeln herausgegeben, z. B. Leiden, 1650. 12. Auch in Dess. Werken. — Auszug von Gassendi. — Deutsch von Geo. Wilh. Bartoldy, mit Anmerkk. von Sal. Maimon. Berl. 1793. 2 Bde. 8.

Condillac, logique ou les premiers développemens de l'art de penser. Paris, 1792. 12. Mastricht, 1792. 8.

Tschirnhausenii medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia. Ed. auct. Leipz. 1695. 4.

Leibnitii logica. Im 2. Th. seiner von Dutens herausgegebnen Werke. S. §. 10. Anm. e.

Chsti. Wolffii philosophia rationalis s. logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata. Frankf. u. Leipz. 1728. 8. — *Ejusd.* logica in compendium redacta per *Joh. Nic. Frobesium.* Helmst. 1746. 4. — Dess. vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntniß der Wahrheit. Halle, 1713. 8. A. 12. 1744.

Joach. Geo. Daries, via ad veritatem commoda. Jena, 1755. auch 1764. 8. — Deutsch: Frankf. 1776. 8.

Chsti. Aug. Crusius's Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß. Leipz. 1747. 8. A. 2. 1762.

Joh. Heinr. Lambert's neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein. Leipz. 1764. 2 Bde. 8.

Herm. Sam. Reimarus's Vernunftlehre als eine Anweisung zum richtigen Gebrauche der Vernunft in dem Erkenntnisse der Wahrheit, aus zwei ganz natürlichen Regeln der Einstimmung und des Widerspruchs hergeleitet. A. 4. Hamb. u. Kiel, 1782. 8. A. 5. 1790.

Chsti. Gottfr. Schütz's Grundsätze der Logik oder Kunst zu denken. Lemgo, 1773. 8.

Joh. Gfr. Karl Chsti. Kiesewetter's Grundriß einer allgemeinen Logik nach kantischen Grundsätzen — begleitet mit einer weitern Auseinandersetzung. A. 2. Berl. 1795—1796. 2 Thle. 8. A. 3. 1802. — Dess. Logik zum Gebrauche für Schulen. Berl. 1797. 8.

Joh. Chsti. Hoffbauer's Anfangsgründe der Logik. Halle, 1794. 8. A. 2. 1810. — Dess. Analytik der Urtheile und Schlüsse. Ebend. 1792. 8.

Joh. Gebh. Ehrenr. Maaß's Grundriß der Logik. Halle, 1793. 8. A. 3. Halle und Leipzig 1806. 8.

Imm. Kant's Logik. Herausg. von Glo. Benj. Jäsche. Königsb. 1800. 8.

Joh. Heinr. Tieftrunk's Grundriß der Logik. Halle, 1801. 8.

Joh. Heinr. Abicht's verbesserte Logik oder Wahrheitswissenschaft, auf den einzig gültigen Begriff der Wahrheit erbauet. Fürth, 1802. 8.

Glo. Ernst Schulze's Grundsätze der allgemeinen Logik. Helmst. 1802. 8. A. 3. Götting. 1817. 8.

Andr. Metz's Handbuch der Logik. Bamb. und Würzb. 1802. 8. A. 2. 1816.

Gli. Ernst Aug. Mehmel's Versuch einer vollständigen analytischen Denklehre, als Vorphilosophie und im Geiste der Philosophie. Erlang. 1803. 8.

Wilh. Traug. Krug's Denklehre oder Logik. Königsb. 1806. 8. A. 3. 1825. (Auch als 1. Th. des Syst. der theoret. Philos.)

Geo. Mich. Klein's Verstandeslehre. Bamb. 1810. 8.

Ign. Thanner's logische Aphorismen, als Versuch einer neuen Darstellung der Logik nach den Grundsätzen der absoluten Identitätslehre. Salzb. 1811. 8.

Jak. Frdr. Fries's Grundriß — und System der Logik. Beides: Heidelb. 1811. 8. A. 2. 1819. A. 3. 1828.

Glo. Wilh. Gerlach's Grundriß der Logik. Halle, 1817. 8.

Glo. Chsti. Frdr. Fischhaber's Lehrbuch der Logik. Stuttg. 1818. 8.

H. C. W. Siegwart's Handbuch zu Vorlesungen über die Logik. Tübingen, 1818. 8.

Joseph Hillebrand's Grundriß der Logik und philosophischen Vorkenntnisslehre. Heidelb. 1820. 8.

Jak. Sigm. Beck's Lehrbuch der Logik. Rostock u. Schwerin, 1820. 8.

Sam. Gli. Lange's Lehrbuch der reinen oder Elementarlogik. Rostock, 1820. 8.

Frdr. Calker's Denklehre oder Logik und Dialektik, nebst einem Abrisse der Geschichte und Literatur derselben. Bonn, 1822. 8.

Karl Frdr. Bachmann's System der Logik. Lpz. 1828. 8.

La logique. Par *Dumarsais*. N. A. Paris, 1819. 8.

Introduction à la philosophie, ou nouvelle logique française. Par *J. F. Perrard*. Paris, 1821. 8.

c) In diese Klasse gehören:

Joh. Geo. Heinr. Feder's Log. und Metaph. A. 7. Gött. 1790. 8. — Dess. Grundsätze der Log. u. Metaph. Ebend. 1794. 8. — *Ejusd.* institutiones logg. et mett. A. 4. Ebend. 1797. 8.

Vorlesungen über die Feder'sche Log. u. Metaph. Lemgo, 1793—1794. 2 Thle. 8.

Joh. Aug. Henr. Ulrichii institutiones logg. et mett. Jena, 1785. 8. A. 2. 1792.

Ernst Platner's Lehrbuch der Log. u. Metaph. Leipz. 1795. 8.

Joh. Chsti. Gli. Schaumann's Elemente der

allgem. Log., nebst einem kurzen Abrisse der Metaph. Gießen, 1795. 8.

Ludw. Heinr. Jakob's Grundriß der allg. Log. und kritische Anfangsgründe der allgem. Metaph. A. 4. Halle, 1800. 8.

Chsti. Weiß's Lehrbuch der Log., nebst einer Einleitung zur Philos. überhaupt und besonders zu der bisherigen Metaph. Leipz. 1801. 8.

Chsti. Frdr. Callisen's kurzer Abriß der Log. u. Metaph. Nürnb. u. Sulzb. 1805. 8.

Frdr. Köppen's Leitfaden für Logik und Metaph. Landsh. 1809. 8.

Chsti. Wilh. und Frdr. Wilh. Dan. Snell's Log. u. Met. A. 2. Gießen, 1810. 8. (Auch als 3. Th. des Handb. der Philos. für Liebhaber).

Ernst Reinhold's Grundzüge eines Systems der Erkenntnisslehre und Denklehre. Schleswig, 1825. 8.

d) Dahin rechnen wir:

Joh. Jak. Engel's Versuch einer Methode, die Vernunftlehre aus den platonischen Dialogen zu entwickeln. Berl. 1780. 8. N. A. 1805.

Karl Chsti. Frdr. Krause's Grundriß der historischen Logik. Jena, 1803. 8.

Chsto. Gfr. Bardili's Grundriß der ersten Logik (s. §. 14. Anm.). — Dess. Beitrag zur Beurtheilung des gegenwärtigen Zustandes der Vernunftlehre in einigen Bemerkungen über die Tieftrunk'sche und Schulze'sche Log. Landsh. 1803. 8.

Geo. Wilh. Frdr. Hegel's Wissenschaft der subjektiven Logik. Nürnb. 1816. 8. (Auch als 2. Th. von Dess. Wiss. der Log. überhaupt, die er in die objekt. und subjekt. zerfällt).

J. A. Bergk's Kunst zu denken. Leipz. 1802. 8.

Geo. Nüßlein's Kritik der falschen Ansichten der Logik. Bamb. 1803. 8.

(Karl Leoph. Reinhold's) Versuch einer Kritik der Logik aus dem Gesichtspunkte der Sprache. (o. O.) 1806. 8.

Joh. Andr. Wendel's skeptische Logik. Koburg u. Leipz. 1819. 8. (Eine Kritik der Logik mit be-

sondrer Hinsicht auf die vorhin angeführten logischen Schriften von Klein und Hegel). Früher hatte Ders. auch Anfangsgründe der Logik (Koburg, 1814. 8.) herausgegeben.

Karl Chsti. Flatt's Bemerkungen gegen den Kant'schen und Kiesewetter'schen Grundriß der Logik. Tübing. 1802. 8.

e) In dieser Hinsicht sind zu bemerken:

Pet. Gassendus de origine et varietate logicae.

Joh. Alb. Fabricii specimen elencticum historiae logicae. Hamb. 1699. 4. (Auch in Dess. Opuscull. S. 163 ff.).

Joh. Geo. Walchii historia logicae. In Dess. Parergg. acadd. S. 453 ff.

Joach. Geo. Daries meditationes in logicas veterum. Anhang zu Dess. vorhin angeführter Logik.

Geo. Gust. Fülleborn's kurze Gesch. der Logik bei den Griechen. In Dess. Beiträgen zur Gesch. der Philos. St. 4. S. 160 ff.

Joh. Gli. Buhle antiquiorum Graecorum ante Aristotelem conamina in arte logica invenienda et perficienda. In den Commentt. soc. reg. scientt. Gott. T. XI.

Des Freiherrn W. L. G. von Eberstein Versuch einer Geschichte der Logik und Metaph. bei den Deutschen von Leibnitz bis auf gegenwärtige Zeit. Halle, 1794. 8.

Andr. Metz de philosophorum criticorum de logica meritis atque nonnullis, quae inter illos adhuc controversa sunt, capitibus logicis. Würzb. 1799. 4.

Joh. Nic. Frobesii bibliographia logica. Bei Dess. vorhin angeführtem Auszuge aus Wolff's Logik.

Erster Abschnitt.

Reine Denklehre.

§. 115.

Elementarlehre und Methodenlehre.

Wenn und wieferne die reine Denklehre das Denken in gewisse besondre Thätigkeiten als seine Elemente zerlegt, um die darauf bezüglichen Gesetze aufzusuchen, ist sie elementarisch; wenn und wieferne sie aber das Verfahren bestimmt, mittels dessen die Gedanken Einheit, Zusammenhang und wissenschaftliche Gestalt erhalten, ist sie methodologisch. Sie zerfällt daher selbst wieder in eine Elementarlehre und Methodenlehre.

Erstes Hauptstück.

Reine logische Elementarlehre.

§. 116.

Das Denken und das Denkbare.

Daß ich denke oder der Gedanke selbst ist als Thatsache des Bewusstseins für den Denkenden unmittelbar gewiß (§. 28). Das Gedachte heißt der Gegenstand (objectum), das Denkende der Träger (subjectum) des Gedankens. Was gedacht werden soll, muß auch denkbar sein. Das Denkbare heißt daher ein logisches Ding oder Etwas (ens logicum — aliquid), das Undenkbare

ein logisches Unding oder Nichts (nonens logicum — nihilum). *)

*) Das logische Ding als solches ist nur im Gedanken und heißt daher auch ein Gedankending (ens merae cogitationis); wenn aber einem Dinge ein Sein außer dem Gedanken oder unabhängig von demselben beigelegt wird, heißt es ein wirkliches Ding (ens reale). Wieferne jedoch dieses gedacht wird, ist es auch ein logisches. Was also vom logischen gilt, gilt insofern auch vom realen.

§. 117.

Merkmale und Begriff.

Ein logisches Ding wird mittels gewisser Vorstellungen gedacht, welche wir darauf beziehen und wodurch wir es von andern Dingen unterscheiden. Solche Vorstellungen heißen daher Merkmale oder Kennzeichen (notae s. characteres) und machen zusammengenommen den Begriff (notio, conceptus) von jenem Dinge aus (§. 51). *)

*) Die Merkmale eines Dinges heißen auch Bestimmungen (determinationes) oder Prädikate (categoriae) desselben. Der Ausdruck Kategorie hat aber hier eine weitere Bedeutung, als in der Metaphysik, wo man nur eine gewisse Art von Merkmalen (ursprüngliche, mithin allgemeine und nothwendige, die auch vorzugsweise Prädikamente heißen) darunter versteht. Ein Unding als solches hat keine Merkmale (nonentis nulla sunt praedicata).

§. 118.

Grundsatz der durchgängigen Gleichheit.

Der Begriff ist für den Verstand das Ding selbst, welches gedacht wird, und die Merkmale

des Dinges sind auch die Merkmale des Begriffes. Zwischen dem Begriffe (A) und seinen sämmtlichen Merkmalen (b, c, d...) findet daher ein solches Verhältniß statt, daß, wenn ich das Eine setze, ich auch das Andre setzen, und wenn ich Beides einander entgegensetze, ich es als völlig gleich oder einerlei setzen muß. Dieses Denkgesetz heißt der **Grundsatz der durchgängigen Gleichheit** (principium identitatis absolutae) und lässt sich kurzweg durch A=A bezeichnen. *)

*) In dieser Formel wird also A zuerst gesetzt, dann sich selbst entgegengesetzt, und endlich sich selbst gleichgesetzt, alles in einem und demselben Denkakte. Der dadurch bezeichnete Grundsatz ist also Prinzip aller These, Antithese und Synthese im Denken. Da Begriff und Ding für den Verstand Eins sind, so lässt sich jener Satz auch so aussprechen: **Jedes Ding ist sich selbst gleich oder stimmt mit sich selbst überein.**

§. 119.

Grundsatz der Setzung.

Merkmale, welche sich nicht zu einem und demselben Begriffe vereinigen lassen, weil sie sich gegenseitig aufheben, heißen **widerstreitend** oder **widersprechend** (repugnantes s. contradicentes), im Gegenfalle **einstimmig** (consentientes s. convenientes). Da nun, wenn ein Ding A durch Merkmale der ersten Art gedacht werden sollte, es auch als Nicht-A gedacht werden müsste, welches nach dem vorigen Denkgesetze nicht möglich, so ergiebt sich hieraus ein zweites Gesetz, welches man in der Formel: **Setze im Denken nichts Widersprechendes, sondern nur Einstimmi-**

gesetz aussprechen und den Grundsatz der Setzung (principium positionis s. theseos) nennen kann. *)

*) Da man dieses Gesetz in verschiednen Formeln aussprechen kann, so bekommt es auch in dieser Beziehung verschiedne Namen. In der Formel ausgesprochen: Keinem Dinge kommen widersprechende Merkmale zu (oder wie man sonst, obwohl fehlerhaft, sagte: Ein Ding kann nicht zugleich sein und nicht sein — richtiger: kann nicht als A und Nicht-A gedacht werden) heißt es Satz des Widerstreits oder Widerspruchs (principium repugnantiae s. contradictionis). In der Formel ausgesprochen: Einem Dinge kommen nur einstimmige Merkmale zu, heißt es Satz der Einstimmung (principium consensus s. convenientiae), welcher also mit dem Satze der durchgängigen Gleichheit nicht verwechselt werden darf, ob er gleich damit zusammenhangt, weil Merkmale, die nicht in gewisser Hinsicht einander gleich wären, auch nicht mit einander einstimmen könnten. Man würde nicht sagen können: A=B, wenn B ein völliges Nicht-A wäre. Uebrigens wird hier Widerstreit und Widerspruch noch im weitern Sinne als gleichgeltend genommen, ihr Unterschied im engern Sinne aber tiefer unten bestimmt werden. Vergl. Arist. cat. c. 6. (wo die Formel so lautet: *Ουδεν ἁμα τα εναντια επιδεχεται*) und anal. pr. II, 2. coll. metaph. IV, 3. 4. (wo sie so lautet: *το αυτο ἁμα ειναι τε και ουκ ειναι αδυνατον*).

§. 120.

Grundsatz der Entgegensetzung.

Wenn entgegengesetzte Merkmale (B und Nicht-B) in Bezug auf ein Ding (A) gegeben sind, dieses also dadurch näher bestimmt werden soll: so können sie nach dem vorhergehenden Gesetze nicht

dergestalt auf das Ding bezogen werden, daß dieses sowohl als B wie auch als Nicht-B in demselben Verstandesakte oder in derselben Hinsicht gedacht würde. Also kann nur B oder Nicht-B darauf als ein ihm zukommendes Merkmal bezogen werden. Daraus ergiebt sich ein drittes Gesetz, welches man in der Formel: **Unter entgegengesetzten Bestimmungen eines Dinges setze nur eine, und, ist diese gesetzt, so hebe die andre auf!** aussprechen und den **Grundsatz der Entgegensetzung** (principium oppositionis s. antitheseos) nennen kann. *)

*) Man kann ein Ding, als Gegenstand des bloßen Denkens betrachtet, in mancherlei Hinsicht unbestimmt lassen. Wenn es aber als **durchgängig bestimmt** (omnimode determinatum) gedacht werden soll: so muß ihm allerdings von allen möglichen einander entgegengesetzten Merkmalen (B und Nicht-B, C und Nicht-C, u. s. w.) immerfort eins zukommen. Dieses Denkgesetz: **Jedem durchgängig bestimmten Dinge kommt jedes mögliche Merkmal entweder zu oder nicht** — heißt daher der **Grundsatz der durchgängigen Bestimmung** (principium omnimodae determinationis) oder auch der **Ausschließung des Mittlern oder Dritten** (principium exclusi medii s. tertii, scil. inter duo contradictoria), und darf nicht mit dem Grundsatze der Entgegensetzung verwechselt werden, welcher sich nur auf die logische Bestimmung überhaupt bezieht, die beliebig fortgesetzt oder abgebrochen werden kann.

§. 121.

Grundsatz der Verknüpfung.

Wenn von entgegengesetzten Bestimmungen eines Dinges die eine oder andre gesetzt werden soll, so

muß der Verstand zu diesem Setzen durch irgend etwas genöthigt werden. Dieses Nöthigende heißt der **Grund** (ratio) und das davon Abhängige die **Folge** (consecutio), das Verhältniß zwischen beiden aber der **logische Zusammenhang** (nexus logicus s. consequentia). An dieses Verhältniß ist der Verstand bei allem Verknüpfen (und also auch beim Trennen als einem entgegensetzenden Verknüpfen) seiner Gedanken gebunden. Das hierauf sich beziehende Denkgesetz kann man in der Formel: **Verknüpfe jedes zu Setzende als Folge mit einem Vorausgesetzten als Grunde!** oder kürzer: **Setze nichts ohne Grund!** aussprechen und den **Grundsatz der Verknüpfung** (principium conjunctionis s. syntheseos) nennen. *)

*) Auch **Satz des Grundes** (principium rationis) oder des **zureichenden Grundes** (rationis sufficientis), wiewohl nicht jeder Grund zureichend ist (§. 72). Der Grund heißt auch die **Voraussetzung** (hypothesis — wo dann diese beiden Ausdrücke eine andre Bedeutung haben, als in §. 88) und die Folge die **Setzung** (thesis). **Ursache** (causa) und **Wirkung** (effectum s. effectus) ist aber etwas anders, nämlich ein realer Grund und eine reale Folge, weshalb auch der Grundsatz der Ursachlichkeit als ein metaphysisches Prinzip von dem obigen bloß logischen Prinzipe wesentlich verschieden. **Bedingung** (conditio) und **Bedingtes** (conditionatum) kann aber sowohl die Ursache mit ihrer Wirkung, als auch der bloß logische Grund mit seiner Folge heißen, je nachdem das Ding, welches ein andres bestimmt und darum **bedingend** heißt, als ein wirkliches oder als ein bloßes Gedankending betrachtet wird (§. 116).

Joh. Heinr. Lambert's neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein. Leipz. 1764. 2 Bde. 8.

Herm. Sam. Reimarus's Vernunftlehre als eine Anweisung zum richtigen Gebrauche der Vernunft in dem Erkenntnisse der Wahrheit, aus zwei ganz natürlichen Regeln der Einstimmung und des Widerspruchs hergeleitet. A. 4. Hamb. u. Kiel, 1782. 8. A. 5. 1790.

Chsti. Gottfr. Schütz's Grundsätze der Logik oder Kunst zu denken. Lemgo, 1773. 8.

Joh. Gfr. Karl Chsti. Kiesewetter's Grundriß einer allgemeinen Logik nach kantischen Grundsätzen — begleitet mit einer weitern Auseinandersetzung. A. 2. Berl. 1795—1796. 2 Thle. 8. A. 3. 1802. — Dess. Logik zum Gebrauche für Schulen. Berl. 1797. 8.

Joh. Chsto. Hoffbauer's Anfangsgründe der Logik. Halle, 1794. 8. A. 2. 1810. — Dess. Analytik der Urtheile und Schlüsse. Ebend. 1792. 8.

Joh. Gebh. Ehrenr. Maaß's Grundriß der Logik. Halle, 1793. 8. A. 3. Halle und Leipzig 1806. 8.

Imm. Kant's Logik. Herausg. von Glo. Benj. Jäsche. Königsb. 1800. 8.

Joh. Heinr. Tieftrunk's Grundriß der Logik. Halle, 1801. 8.

Joh. Heinr. Abicht's verbesserte Logik oder Wahrheitswissenschaft, auf den einzig gültigen Begriff der Wahrheit erbauet. Fürth, 1802. 8.

Glo. Ernst Schulze's Grundsätze der allgemeinen Logik. Helmst. 1802. 8. A. 3. Götting. 1817. 8.

Andr. Metz's Handbuch der Logik. Bamb. und Würzb. 1802. 8. A. 2. 1816.

Gli. Ernst Aug. Mehmel's Versuch einer vollständigen analytischen Denklehre, als Vorphilosophie und im Geiste der Philosophie. Erlang. 1803. 8.

Wilh. Traug. Krug's Denklehre oder Logik. Königsb. 1806. 8. A. 3. 1825. (Auch als 1. Th. des Syst. der theoret. Philos.).

Geo. Mich. Klein's Verstandeslehre. Bamb. 1810. 8.

Ign. Thanner's logische Aphorismen, als Versuch einer neuen Darstellung der Logik nach den Grundsätzen der absoluten Identitätslehre. Salzb. 1811. 8.

Jak. Frdr. Fries's Grundriß — und System der Logik. Beides; Heidelb. 1811. 8. A. 2. 1819. A. 3. 1828.

Glo. Wilh. Gerlach's Grundriß der Logik. Halle, 1817. 8.

Glo. Chsti. Frdr. Fischhaber's Lehrbuch der Logik. Stuttg. 1818. 8.

H. C. W. Siegwart's Handbuch zu Vorlesungen über die Logik. Tübingen, 1818. 8.

Joseph Hillebrand's Grundriß der Logik und philosophischen Vorkenntnisslehre. Heidelb. 1820. 8.

Jak. Sigm. Beck's Lehrbuch der Logik. Rostock u. Schwerin, 1820. 8.

Sam. Gli. Lange's Lehrbuch der reinen oder Elementarlogik. Rostock, 1820. 8.

Frdr. Calker's Denklehre oder Logik und Dialektik, nebst einem Abrisse der Geschichte und Literatur derselben. Bonn, 1822. 8.

Karl Frdr. Bachmann's System der Logik. Lpz. 1828. 8.

La logique. Par *Dumarsais*. N. A. Paris, 1819. 8.

Introduction à la philosophie, ou nouvelle logique française. Par *J. F. Perrard*. Paris, 1821. 8.

c) In diese Klasse gehören:

Joh. Geo. Heinr. Feder's Log. und Metaph. A. 7. Gött. 1790. 8. — Dess. Grundsätze der Log. u. Metaph. Ebend. 1794. 8. — *Ejusd.* institutiones logg. et mett. A. 4. Ebend. 1797. 8.

Vorlesungen über die Feder'sche Log. u. Metaph. Lemgo, 1793—1794. 2 Thle. 8.

Joh. Aug. Henr. Ulrichii institutiones logg. et mett. Jena, 1785. 8. A. 2. 1792.

Ernst Platner's Lehrbuch der Log. u. Metaph. Leipz. 1795. 8.

Joh. Chsti. Gli. Schaumann's Elemente der

allgem. Log., nebst einem kurzen Abrisse der Metaph. Gießen, 1795. 8.

Ludw. Heinr. Jakob's Grundriß der allg. Log. und kritische Anfangsgründe der allgem. Metaph. A. 4. Halle, 1800. 8.

Chsti. Weiß's Lehrbuch der Log., nebst einer Einleitung zur Philos. überhaupt und besonders zu der bisherigen Metaph. Leipz. 1801. 8.

Chsti. Frdr. Callisen's kurzer Abriß der Log. u. Metaph. Nürnb. u. Sulzb. 1805. 8.

Frdr. Köppen's Leitfaden für Logik und Metaph. Landsh. 1809. 8.

Chsti. Wilh. und Frdr. Wilh. Dan. Snell's Log. u. Met. A. 2. Gießen, 1810. 8. (Auch als 3. Th. des Handb. der Philos. für Liebhaber).

Ernst Reinhold's Grundzüge eines Systems der Erkenntnisslehre und Denklehre. Schleswig, 1825. 8.

d) Dahin rechnen wir:

Joh. Jak. Engel's Versuch einer Methode, die Vernunftlehre aus den platonischen Dialogen zu entwickeln. Berl. 1780. 8. N. A. 1805.

Karl Chsti. Frdr. Krause's Grundriß der historischen Logik. Jena, 1803. 8.

Chsto. Gfr. Bardili's Grundriß der ersten Logik (s. §. 14. Anm.). — Dess. Beitrag zur Beurtheilung des gegenwärtigen Zustandes der Vernunftlehre in einigen Bemerkungen über die Tieftrunk'sche und Schulze'sche Log. Landsh. 1803. 8.

Geo. Wilh. Frdr. Hegel's Wissenschaft der subjektiven Logik. Nürnb. 1816. 8. (Auch als 2. Th. von Dess. Wiss. der Log. überhaupt, die er in die objekt. und subjekt. zerfällt).

J. A. Bergk's Kunst zu denken. Leipz. 1802. 8.

Geo. Nüßlein's Kritik der falschen Ansichten der Logik. Bamb. 1803. 8.

(Karl Leonh. Reinhold's) Versuch einer Kritik der Logik aus dem Gesichtspunkte der Sprache. (o. O.) 1806. 8.

Joh. Andr. Wendel's skeptische Logik. Koburg u. Leipz. 1819. 8. (Eine Kritik der Logik mit be-

sondrer Hinsicht auf die vorhin angeführten logischen Schriften von Klein und Hegel). Früher hatte Ders. auch Anfangsgründe der Logik (Koburg, 1814. 8.) herausgegeben.

Karl Chfti. Flatt's Bemerkungen gegen den Kant'schen und Kiesewetter'schen Grundriß der Logik. Tübing. 1802. 8.

e) In dieser Hinsicht sind zu bemerken:

Pet. Gassendus de origine et varietate logicae.

Joh. Alb. Fabricii specimen elencticum historiae logicae. Hamb. 1699. 4. (Auch in Dess. Opuscull. S. 163 ff.).

Joh. Geo. Walchii historia logicae. In Dess. Parergg. acadd. S. 453 ff.

Joach. Geo. Daries meditationes in logicas veterum. Anhang zu Dess. vorhin angeführter Logik.

Geo. Gust. Fülleborn's kurze Gesch. der Logik bei den Griechen. In Dess. Beiträgen zur Gesch. der Philos. St. 4. S. 160 ff.

Joh. Gli. Buhle antiquiorum Graecorum ante Aristotelem conamina in arte logica invenienda et perficienda. In den Commentt. soc. reg. scientt. Gott. T. XI.

Des Freiherrn W. L. G. von Eberstein Versuch einer Geschichte der Logik und Metaph. bei den Deutschen von Leibnitz bis auf gegenwärtige Zeit. Halle, 1794. 8.

Andr. Metz de philosophorum criticorum de logica meritis atque nonnullis, quae inter illos adhuc controversa sunt, capitibus logicis. Würzb. 1799. 4.

Joh. Nic. Frobesii bibliographia logica. Bei Dess. vorhin angeführtem Auszuge aus Wolff's Logik.

Erster Abschnitt.

Reine Denklehre.

§. 115.

Elementarlehre und Methodenlehre.

Wenn und wieferne die reine Denklehre das Denken in gewisse besondre Thätigkeiten als seine Elemente zerlegt, um die darauf bezüglichen Gesetze aufzusuchen, ist sie elementarisch; wenn und wieferne sie aber das Verfahren bestimmt, mittels dessen die Gedanken Einheit, Zusammenhang und wissenschaftliche Gestalt erhalten, ist sie methodologisch. Sie zerfällt daher selbst wieder in eine Elementarlehre und Methodenlehre.

Erstes Hauptstück.

Reine logische Elementarlehre.

§. 116.

Das Denken und das Denkbare.

Daß ich denke oder der Gedanke selbst ist als Thatsache des Bewusstseins für den Denkenden unmittelbar gewiß (§. 28). Das Gedachte heißt der Gegenstand (objectum), das Denkende der Träger (subjectum) des Gedankens. Was gedacht werden soll, muß auch denkbar sein. Das Denkbare heißt daher ein logisches Ding oder Etwas (ens logicum — aliquid), das Undenkbare

ein logisches Unding oder Nichts (nonens logicum — nihilum). *)

*) Das logische Ding als solches ist nur im Gedanken und heißt daher auch ein Gedankending (ens merae cogitationis); wenn aber einem Dinge ein Sein außer dem Gedanken oder unabhängig von demselben beigelegt wird, heißt es ein wirkliches Ding (ens reale). Wieferne jedoch dieses gedacht wird, ist es auch ein logisches. Was also vom logischen gilt, gilt insofern auch vom realen.

§. 117.

Merkmale und Begriff.

Ein logisches Ding wird mittels gewisser Vorstellungen gedacht, welche wir darauf beziehen und wodurch wir es von andern Dingen unterscheiden. Solche Vorstellungen heißen daher Merkmale oder Kennzeichen (notae s. characteres) und machen zusammengenommen den Begriff (notio, conceptus) von jenem Dinge aus (§. 51). *)

*) Die Merkmale eines Dinges heißen auch Bestimmungen (determinationes) oder Prädikate (categoriae) desselben. Der Ausdruck Kategorie hat aber hier eine weitere Bedeutung, als in der Metaphysik, wo man nur eine gewisse Art von Merkmalen (ursprüngliche, mithin allgemeine und nothwendige, die auch vorzugsweise Prädikamente heißen) darunter versteht. Ein Unding als solches hat keine Merkmale (nonentis nulla sunt praedicata).

§. 118.

Grundsatz der durchgängigen Gleichheit.

Der Begriff ist für den Verstand das Ding selbst, welches gedacht wird, und die Merkmale

des Dinges sind auch die Merkmale des Begriffes. Zwischen dem Begriffe (A) und seinen sämmtlichen Merkmalen (b, c, d ...) findet daher ein solches Verhältniß statt, daß, wenn ich das Eine setze, ich auch das Andre setzen, und wenn ich Beides einander entgegensetze, ich es als völlig gleich oder einerlei setzen muß. Dieses Denkgesetz heißt der **Grundsatz der durchgängigen Gleichheit** (principium identitatis absolutae) und lässt sich kurzweg durch A = A bezeichnen. *)

*) In dieser Formel wird also A zuerst gesetzt, dann sich selbst entgegengesetzt, und endlich sich selbst gleichgesetzt, alles in einem und demselben Denkakte. Der dadurch bezeichnete Grundsatz ist also Prinzip aller These, Antithese und Synthese im Denken. Da Begriff und Ding für den Verstand Eins sind, so lässt sich jener Satz auch so aussprechen: **Jedes Ding ist sich selbst gleich oder stimmt mit sich selbst überein.**

§. 119.

Grundsatz der Setzung.

Merkmale, welche sich nicht zu einem und demselben Begriffe vereinigen lassen, weil sie sich gegenseitig aufheben, heißen **widerstreitend** oder **widersprechend** (repugnantes s. contradicentes), im Gegenfalle **einstimmig** (consentientes s. convenientes). Da nun, wenn ein Ding A durch Merkmale der ersten Art gedacht werden sollte, es auch als Nicht-A gedacht werden müsste, welches nach dem vorigen Denkgesetze nicht möglich, so ergiebt sich hieraus ein zweites Gesetz, welches man in der Formel: **Setze im Denken nichts Widersprechendes, sondern nur Einstimmi-**

gesetz aussprechen und den Grundsatz der Setzung (principium positionis s. theseos) nennen kann. *)

*) Da man dieses Gesetz in verschiednen Formeln aussprechen kann, so bekommt es auch in dieser Beziehung verschiedne Namen. In der Formel ausgesprochen: Keinem Dinge kommen widersprechende Merkmale zu (oder wie man sonst, obwohl fehlerhaft, sagte: Ein Ding kann nicht zugleich sein und nicht sein — richtiger: kann nicht als A und Nicht-A gedacht werden) heißt es Satz des Widerstreits oder Widerspruchs (principium repugnantiae s. contradictionis). In der Formel ausgesprochen: Einem Dinge kommen nur einstimmige Merkmale zu, heißt es Satz der Einstimmung (principium consensus s. convenientiae), welcher also mit dem Satze der durchgängigen Gleichheit nicht verwechselt werden darf, ob er gleich damit zusammenhangt, weil Merkmale, die nicht in gewisser Hinsicht einander gleich wären, auch nicht mit einander einstimmen könnten. Man würde nicht sagen können: A=B, wenn B ein völliges Nicht-A wäre. Uebrigens wird hier Widerstreit und Widerspruch noch im weitern Sinne als gleichgeltend genommen, ihr Unterschied im engern Sinne aber tiefer unten bestimmt werden. Vergl. Arist. cat. c. 6. (wo die Formel so lautet: *Ουδεν ἁμα τα εναντια επιδεχεται*) und anal. pr. II, 2. coll. metaph. IV, 3. 4. (wo sie so lautet: *το αυτο ἁμα ειναι τε και ουκ ειναι αδυνατον*).

§. 120.

Grundsatz der Entgegensetzung.

Wenn entgegengesetzte Merkmale (B und Nicht-B) in Bezug auf ein Ding (A) gegeben sind, dieses also dadurch näher bestimmt werden soll: so können sie nach dem vorhergehenden Gesetze nicht

dergestalt auf das Ding bezogen werden, daß dieses sowohl als B wie auch als Nicht-B in demselben Verstandesakte oder in derselben Hinsicht gedacht würde. Also kann nur B oder Nicht-B darauf als ein ihm zukommendes Merkmal bezogen werden. Daraus ergiebt sich ein drittes Gesetz, welches man in der Formel: **Unter entgegengesetzten Bestimmungen eines Dinges setze nur eine, und, ist diese gesetzt, so hebe die andre auf!** aussprechen und den **Grundsatz der Entgegensetzung** (principium oppositionis s. antitheseos) nnnen kann. *)

*) Man kann ein Ding, als Gegenstand des bloßen Denkens betrachtet, in mancherlei Hinsicht unbestimmt lassen. **Wenn** es aber als **durchgängig bestimmt** (omnimode determinatum) gedacht werden soll: so muß ihm allerdings von allen möglichen einander entgegengesetzten Merkmalen (B und Nicht-B, C und Nicht-C, u. s. w.) immerfort eins zukommen. Dieses Denkgesetz: **Jedem durchgängig bestimmten Dinge kommt jedes mögliche Merkmal entweder zu oder nicht** — heißt daher der **Grundsatz der durchgängigen Bestimmung** (principium omnimodae determinationis) oder auch der **Ausschließung des Mittlern oder Dritten** (principium exclusi medii s. tertii, scil. inter duo contradictoria), und darf nicht mit dem Grundsatze der Entgegensetzung verwechselt werden, welcher sich nur auf die logische Bestimmung überhaupt bezieht, die beliebig fortgesetzt oder abgebrochen werden kann.

§. 121.

Grundsatz der Verknüpfung.

Wenn von entgegengesetzten Bestimmungen eines Dinges die eine oder andre gesetzt werden soll, so

muß der Verstand zu diesem Setzen durch irgend etwas genöthigt werden. Dieses Nöthigende heißt der Grund (ratio) und das davon Abhängige die Folge (consecutio), das Verhältniß zwischen beiden aber der logische Zusammenhang (nexus logicus s. consequentia). An dieses Verhältniß ist der Verstand bei allem Verknüpfen (und also auch beim Trennen als einem entgegensetzenden Verknüpfen) seiner Gedanken gebunden. Das hierauf sich beziehende Denkgesetz kann man in der Formel: Verknüpfe jedes zu Setzende als Folge mit einem Vorausgesetzten als Grunde! oder kürzer: Setze nichts ohne Grund! aussprechen und den Grundsatz der Verknüpfung (principium conjunctionis s. syntheseos) nennen. *)

*) Auch Satz des Grundes (principium rationis) oder des zureichenden Grundes (rationis sufficientis), wiewohl nicht jeder Grund zureichend ist (§. 72). Der Grund heißt auch die Voraussetzung (hypothesis — wo dann diese beiden Ausdrücke eine andre Bedeutung haben, als in §. 88) und die Folge die Setzung (thesis). Ursache (causa) und Wirkung (effectum s. effectus) ist aber etwas anders, nämlich ein realer Grund und eine reale Folge, weshalb auch der Grundsatz der Ursachlichkeit als ein metaphysisches Prinzip von dem obigen bloß logischen Prinzipe wesentlich verschieden. Bedingung (conditio) und Bedingtes (conditionatum) kann aber sowohl die Ursache mit ihrer Wirkung, als auch der bloß logische Grund mit seiner Folge heißen, je nachdem das Ding, welches ein anderes bestimmt und darum bedingend heißt, als ein wirkliches oder als ein bloßes Gedankending betrachtet wird (§. 116).

§. 122.

Grundsatz der verhältnissmäßigen Gleichheit.

Der Grund der Verknüpfung zweier Begriffe oder Gedanken (A und B) kann in ihnen selbst liegen. Die Verknüpfung ist dann eine unmittelbare. Er kann aber auch außer ihnen in einem Dritten (X) liegen, welches oft erst gesucht werden muß. Die Verknüpfung ist dann eine vermittelte oder mittelbare, indem wir A und B mit X vergleichen und wegen der Einstimmung oder des Zusammenhangs derselben mit X sie auch mit einander verknüpfen, nach dem Schema:

A = X = B

Das hierauf bezügliche Denkgesetz kann man in der Formel: Zwei Begriffe, die mit einem dritten einstimmen oder zusammenhangen, stehen unter sich in demselben Verhältnisse, aussprechen und den Grundsatz der verhältnissmäßigen Gleichheit (principium identitatis relativae s. comparativae) nennen. *)

*) Dieses Prinzip ist also von dem der durchgängigen Gleichheit wesentlich verschieden. Wären A und B durchgängig gleich, so bedürft' es keines X zur Vermittlung. Wären sie aber in gar keiner Hinsicht gleich, so könnte man sie auch nicht mit X in gewisser Hinsicht gleich setzen und darum mit einander verknüpfen. Wie man nun sagen kann: Jedes Ding ist sich selbst gleich (§. 118. Anm.), so kann man auch sagen: Zwei Dinge, die einem dritten (in einer gewissen Beziehung) gleichen oder mit ihm einstimmen, gleichen (in dieser Beziehung) sich selbst oder stimmen mit einander überein (consentientia uni tertio consentiunt inter se).

§. 123.

Kriterien der Wahrheit.

Die bisher aufgestellten Denkgesetze oder logischen Grundsätze (§. 118—122) bestimmen die Form jeder regelmäßigen Gedankenreihe, mithin auch jeder Wissenschaft. Aus ihnen ergeben sich **Widerspruchlosigkeit** oder **Einstimmung** (convenientia) und **Folgerichtigkeit** oder **Bündigkeit** (consequentia) als allgemeine **Kennzeichen der Wahrheit** unsrer Erkenntniß (criteria veritatis). Denn wiewohl sie dieß zunächst oder positiv nur für die **logische** Wahrheit sind, so sind sie es doch entfernt oder negativ auch für die **metaphysische** Wahrheit. Denn eine Erkenntniß, die widersprechend und folgewidrig ist, kann unser Geist nicht für wahr und gewiß halten, obwohl eine Erkenntniß, die bloß widerspruchlos und folgerichtig ist, darum noch nicht in jeder Hinsicht, durchgängig oder an sich, wahr und gewiß ist. *)

*) Die **logische** (formale, ideale) Wahrheit ist also nichts anders als Angemessenheit einer angeblichen Erkenntniß oder Wissenschaft zu den Gesetzen des bloßen oder analytischen Denkens, wie sie eben die Logik aufstellt. Die **metaphysische** (materiale, reale) Wahrheit aber ist Angemessenheit einer angeblichen Erkenntniß oder Wissenschaft zu den Gesetzen des synthetischen Denkens oder wirklichen Erkennens, wie sie die Metaphysik aufzustellen hat. Beide vereint geben erst die volle Wahrheit, wie sie die Vernunft fodert. Vergl. §. 54. 68. 108. und 113.

§. 124.

Grundbestandtheile einer Gedankenreihe.

Wenn man eine gegebne Gedankenreihe in ihre Grundbestandtheile oder Elemente zerlegt, so erge-

Merkmalen als Theilvorstellungen besteht, und eine äußere (extensiva) als ein Ganzes, welches sich über mehr oder weniger vorstellbare Dinge als gemeinschaftliches Merkmal derselben erstreckt. Diese Größe heißt daher auch der Kreis oder das Gebiet eines Begriffs (sphaera s. regio notionis). *)

*) Beide Größen des Begriffs stehn in umgekehrtem Verhältnisse. Denn je größer der Inhalt, desto kleiner der Umfang, und je größer dieser, desto kleiner jener, weil durch Aufnahme eines neuen Merkmals in den Begriff, also durch Vergrößerung seines Inhalts, er seine Beziehbarkeit auf Dinge, denen dieses Merkmal nicht zukommt, verliert, mithin sein Umfang verkleinert wird, dieser aber sich sogleich erweitert, wenn man jenes oder ein andres Merkmal im Bewusstsein wieder fallen lässt. Der Begriff, dessen Merkmale a und b, hat weniger Inhalt und mehr Umfang, als der Begriff, dessen Merkmale a, b und c sind.

§. 127.

Innere Größe der Begriffe.

Wenn die innere Größe eines Begriffs in dem Mannigfaltigen besteht, das in ihm zur Einheit verknüpft ist, oder in den Vorstellungen, die er als Merkmale seines Gegenstandes befasst: so muß der Inhalt eines Begriffs um so kleiner sein, je weniger von solchen Vorstellungen er in sich befasst. Ist nun der Inhalt so klein, daß für unser beschränktes Denkvermögen keine Zergliederung des Begriffes möglich ist, so heißt der Begriff einfach (notio simplex), zusammengesetzt (notio composita) hingegen, wenn und wiefern eine solche Zergliederung möglich ist. *)

*) Die Einfachheit der Begriffe ist eben so wenig, als die Einfachheit gewisser Materien, eine absolute, son-

dern bloß eine relative, nämlich in Bezug auf unser beschränktes Zergliederungsvermögen. Giebt es aber in diesem Bezug einfache (gleichsam unendlich kleine) Begriffe, so giebt es auch unerklärbare (notiones indefinibiles s. indeclarabiles). Denn eine Erklärung heißt die Darstellung des Inhalts eines Begriffs, setzt also dessen Zergliederung voraus, wie die Methodenlehre weiter zeigen wird.

§. 128.

Aeußere Größe der Begriffe.

Wenn die äußere Größe eines Begriffs in dem Mannigfaltigen besteht, was unter ihm zur Einheit verknüpft ist, oder in den Vorstellungen, für die er selbst ein gemeinschaftliches Merkmal ist: so muß der Umfang eines Begriffs um so kleiner sein, je weniger von solchen Vorstellungen er unter sich befasst. Ist nun der Umfang so klein, daß der Begriff nur auf etwas Einzeles beziehbar ist, so heißt er selbst ein Einzelbegriff (notio individualis), ein vielbefassender oder gemeinsamer (notio communis scil. pluribus) hingegen, wenn und wiefern er sich auf eine Mehrheit von Einzeldingen beziehen lässt. *)

*) Der Einzelbegriff fällt eigentlich mit der Anschauung zusammen, so daß er nur durch Abstrakzion davon unterschieden werden kann. Je weiter wir diese Abstrakzion fortsetzen, desto umfassender wird der Begriff. Ein solcher Begriff ist für alles, was in sein Gebiet fällt, ein gemeinsames Merkmal und kann daher auch selbst ein allgemeiner Begriff (notio universalis) oder, wieferne Begriff und Ding in logischer Bedeutung Eins sind (§. 118), ein allgemeines Ding (ens universale) heißen. Darum nannten die Scholastiker alle Begriffe, die nicht Einzelbegriffe, Universalien. Wenn nun eine Einthei

lung die Darstellung des Umfangs eines Begriffs, oder die Zerfällung desselben in kleinere Verstandesgebiete ist, wie die Methodenlehre weiter zu zeigen hat: so müssen die Einzelbegriffe untheilbar (indivisibiles) sein, weil ihr Gebiet schon das kleinste, ob sie gleich in Ansehung ihres Inhalts wohl zergliedert werden können.

§. 129.

Beschaffenheit der Begriffe.

Wieferne jeder Begriff die Einheit eines Mannigfaltigen im Bewusstsein ist, das Bewusstsein aber, mit welchem das dadurch Vorgestellte gedacht wird, verschiedne Grade zulässt, insaferne hat jeder Begriff etwas Eigenthümliches an sich, was man seine logische Beschaffenheit (qualitas) nennt (§. 125). Diese ist daher nichts anders als die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit desselben in Bezug auf die Vergegenwärtigung der Einheit und des Mannigfaltigen in ihm, während man ihn denkt.

§. 130.

Klarheit und Deutlichkeit der Begriffe.

Ungeachtet das Bewusstsein beim Denken der Begriffe unendlicher Abstufungen fähig ist, so lassen sich doch zwei Hauptgrade unterscheiden, die dann wieder eine unbestimmbare Menge von Mittelgraden in sich schließen. Es tritt nämlich entweder die Einheit oder die Mannigfaltigkeit des durch den Begriff Verknüpften stärker ins Bewusstsein. Im ersten Falle findet Klarheit (claritas) im zweiten Deutlichkeit (perspicuitas) des Begriffes statt.

§. 131.

Klarheit der Begriffe.

Wenn die Einheit stärker hervortritt, so haben wir ein solches Bewusstsein vom Begriffe, daß wir im Stande sind, das durch ihn im Ganzen Vorgestellte von dem durch andre Begriffe Vorgestellten, mithin auch den Begriff selbst in seiner Ganzheit von andern Begriffen zu unterscheiden. Der Begriff heißt dann klar (notio clara). Diese Klarheit aber hat selbst wieder ihre Grade. Denn je größer oder geringer die Menge des durch den Begriff Unterscheidbaren ist, desto mehr oder weniger klar ist auch der Begriff. Ist also der Begriff nicht ganz oder höchst klar, so wird mit der Klarheit immer einige Dunkelheit (obscuritas) verbunden und der klarere Begriff minder dunkel sein, als der minder klare, welcher dagegen dunkler ist, als jener. *)

*) Es wird also in diesem Falle eine Art von geistigem Helldunkel (clair-obscur) — welches Manche gar sehr lieben — stattfinden, wobei, nach Umständen, das Uebergewicht bald auf Seiten des Hellen bald auf Seiten des Dunkeln sein kann. Ganz dunkel könnte ein Begriff eigentlich nur dann heißen, wenn man sich seiner gar nicht (wenigstens nicht unmittelbar als eines Begriffes) bewusst wäre, weil er gleichsam in den Hintergrund der Seele zurückgetreten. Solche Begriffe wirken dann nur noch als Gefühle (§. 46). Aufklärung ist in formaler Hinsicht Erhebung der Begriffe von der Dunkelheit zur Klarheit und von der mindern Klarheit zur höhern, in materialer aber Berichtigung der Begriffe. Wie sollte sie also nicht gut sein?

§. 132.

Deutlichkeit der Begriffe.

Wenn hingegen die Mannigfaltigkeit stärker her-

vortritt, so haben wir ein solches Bewusstsein vom Begriffe, daß wir im Stande sind, auch das durch ihn verknüpfte Mannigfaltige von einander zu unterscheiden. Der Begriff heißt dann deutlich (notio perspicua s. distincta). Die Deutlichkeit eines Begriffs besteht daher in der Klarheit der durch ihn verknüpften Vorstellungen; und da die Klarheit Grade hat, so muß auch die Deutlichkeit sie haben. Ist aber der Begriff nur im Ganzen klar, so kann er dabei wohl undeutlich sein, wird es jedoch immer weniger, je klarer seine Theilvorstellungen hervortreten. Denn der Begriff wird dann immer mehr durchschaut (magis magisque perspicitur). Also hat auch die Undeutlichkeit (imperspicuitas) ihre Grade. *)

*) Die Undeutlichkeit der Begriffe heißt auch Verworrenheit (confusio), aber nicht an sich, sondern nur wieferne sie Unordnung im Denken veranlasst, welches nicht allemal der Fall. Denn es sind weit mehr Begriffe bloß klar, als deutlich, und oft müssen wir uns sogar mit der bloßen Klarheit begnügen, wie sich gleich zeigen wird.

§. 133.

Innere und äußere Deutlichkeit.

Wieferne man sich des in einem Begriffe enthaltenen Mannigfaltigen, also seines Inhaltes, mit Klarheit bewusst, hat der Begriff innere Deutlichkeit (perspicuitas intensiva). Wieferne man sich aber des unter einem Begriffe befassten Mannigfaltigen, also seines Umfanges, mit Klarheit bewusst, hat der Begriff äußere Deutlichkeit (perspicuitas extensiva — §. 126). Ein Begriff wird also verdeutlicht innerlich durch Erklärun-

gen, welche den Begriff in seine Merkmale auflösen — weshalb man dieß auch die auflösende Deutlichkeit (perspicuitas analytica) nennen kann — äußerlich durch Eintheilungen, welche die unter dem Begriff enthaltenen Dinge zusammenstellen — weshalb man dieß auch die zusammenstellende Deutlichkeit (perspicuitas synthetica) nennen kann. Einfache Begriffe lassen sich daher nur äußerlich, Einzelbegriffe nur innerlich verdeutlichen (§. 127 und 128). *)

*) Diese beiden Arten der Deutlichkeit nennen manche auch die logische, intellektuale oder diskursive, um sie von der ästhetischen, sensualen oder intuitiven zu unterscheiden, die aber mehr Klarheit als Deutlichkeit ist. Wenn daher Begriffe durch die Einbildungskraft versinnlicht oder in Bildern dargestellt werden, so werden sie nur ästhetisch, nicht logisch, verdeutlicht. Diese ästhetische Deutlichkeit heißt auch die Lebhaftigkeit der Begriffe, weil dadurch das geistige Leben kräftiger aufgeregt wird. S. §. 46.

§. 134.

Höhere Grade der Deutlichkeit.

Wenn man bei der Verdeutlichung eines Begriffs sich nur des durch ihn zunächst verknüpften Mannigfaltigen bewusst geworden, so findet Deutlichkeit vom ersten Grade (in der ersten Potenz) statt, welche auch schlechtweg so heißt. Wird man sich aber des entfernteren Mannigfaltigen bewusst, indem man den zuerst gefundnen Inhalt oder Umfang eines Begriffs noch weiter entwickelt, also die Merkmale der Merkmale oder die Theile der Theile aufsucht, so entsteht Deutlichkeit vom zweiten, dritten, vierten Grade u. s. w.,

welche auch Ausführlichkeit heißt, weil dadurch der Begriff in Ansehung der Deutlichkeit seines Inhalts oder Umfangs immer weiter hinausgeführt wird. Der höchste oder letzte Grad der Deutlichkeit, welchen man auch die logische Vollkommenheit oder Vollständigkeit der Begriffe nennt, würde also stattfinden, wenn man sich alles durch einen Begriff verknüpften Mannigfaltigen bewusst wäre, indem man bei der Verdeutlichung des Inhalts endlich Merkmale gefunden, die als einfache Begriffe keiner Erklärung, und bei der Verdeutlichung des Umfangs endlich Theile gefunden, die als Einzelbegriffe keiner Eintheilung weiter fähig wären. *)

*) Ein logisch-vollkommnes oder vollständiges Begriffsystem wäre demnach ein solches, worin alle erklärbare Begriffe erklärt und alle eintheilbare Begriffe eingetheilt wären. Daß dieß eine bloße Idee sei, der wir uns nur sehr entfernt annähern können, versteht sich von selbst. Wenn man übrigens die Begriffe in logischer Hinsicht auch rein, nett, scharf, bestimmt ꝛc. oder unrein, schwankend, schielend, unbestimmt ꝛc. nennt: so beziehn sich diese Ausdrücke meist ebenfalls auf das stärkere oder schwächere Bewusstsein vom Inhalte oder Umfange der Begriffe, mithin auf die Klarheit oder Dunkelheit, Deutlichkeit oder Verworrenheit derselben, indem sich alle mögliche Abstufungen der logischen Beschaffenheit der Begriffe nicht genau bestimmen und bezeichnen lassen. Ob man aber von einer Sache einen wahren oder richtigen d. h. dem Gegenstande, den man dadurch vorstellt, völlig entsprechenden Begriff habe (z. B. von einer Pflanze oder von der Gottheit) — das ist eine Frage, welche die Logik gar nicht beantworten kann. Mithin gehört dieser materiale Charakter der Begriffe auch nicht zur logischen Beschaffenheit derselben.

§. 135.

Verhältniß der Begriffe.

Wenn man Begriffe nicht an und für sich selbst, sondern vergleichungsweise betrachtet, mithin diejenigen Bestimmungen aufsucht, welche ihnen nur in Bezug auf einander zukommen, so erwägt man ihr Verhältniß (relatio — §. 125). Es muß also dann jeder Begriff, oder jedes Merkmal und jeder Theil desselben, der als Bezogenes (relatum) angesehn werden soll, ein Mitbezogenes (correlatum) haben, gesetzt auch, daß dieses von jenem nicht wesentlich verschieden wäre. Alle Verhältnißbestimmungen der Begriffe aber werden entweder deren Inhalt (§. 127) oder deren Umfang (§. 128) betreffen.

§. 136.

Einerleiheit und Verschiedenheit der Begriffe.

In Ansehung des Inhalts können Begriffe zuerst im Verhältnisse der Einerleiheit (identitas) oder der Verschiedenheit (diversitas) stehen, je nachdem ihre Merkmale bei genauerer Untersuchung als gleich oder als ungleich befunden werden. Begriffe von ganz gleichen Merkmalen würden völlig einerlei (notiones absolute identicae) sein, könnten aber dann auch nicht unterschieden, ja nicht einmal als eine Mehrheit von Begriffen angesehn werden, außer wieferne sie von der Sprache verschieden bezeichnet, oder von verschiednen Subjekten oder auch von demselben Subjekte zu verschiednen Zeiten gedacht würden. Sie wären also nicht innerlich, sondern bloß äußerlich unterscheidbar. Sind aber in wirklich d. h. innerlich verschiednen Begriffen nur

einzele Merkmale gleich, so heißen sie **verhältnissmäßig einerlei** (notiones relative identicae) **ähnlich** (similes) oder **verwandt** (cognatae s. affines). Diese Verwandtschaft kann dann verschiedne Grade haben, je nachdem die Begriffe mehr oder weniger Merkmale gemeinschaftlich haben. *)

*) **Kognazion** der Begriffe ist wesentliche, **Affinität** zufällige Verwandtschaft derselben. So sind Mensch und Thier wesentlich verwandte, rothes Blut und rothes Tuch zufällig verwandte Begriffe. Sehr nahe verwandte Begriffe heißen auch **Wechselbegriffe** (notiones reciprocae), weil man in vielen Fällen einen für den andern setzen kann. Der **logische Unterschied** (differentia logica) zweier Begriffe besteht in den Merkmalen, woran man erkennt, daß sie nicht einerlei. Nur durch Verdeutlichung der Begriffe lernt man denselben kennen (§. 132—134).

§. 137.

Einstimmung und Widerstreit der Begriffe.

Verschiedne Begriffe können dennoch im Verhältnisse der **Einstimmung**, **Einhelligkeit** oder **Verträglichkeit** (consensus s. convenientia) stehn, wenn sie sich mit einander in der Vorstellung eines und desselben Gegenstandes verbinden lassen. Ist dieß nicht möglich, weil der Eine aufhebt, was der Andre setzt, so stehen sie im Verhältnisse der **Unverträglichkeit** (dissensus) oder des **Widerstreits** (repugnantia), welcher im weitern Sinne auch **Widerspruch** (contradictio) genannt wird (§. 119). Im engern Sinne aber heißen Begriffe **widersprechend** (contradictoriae), wenn sie einander unmittelbar, geradezu oder durch einfache Verneinung (diametraliter, directe s. per simplicem negationem) aufheben, bloß **wider-**

streitend (mere repugnantes s. contrariae), wenn sie einander mittelbar oder durch Setzung eines Andern (indirecte s. per positionem alterius) aufheben. *)

*) Der Widerstreit heißt auch Gegensatz (oppositio), wiewohl sich auch einstimmige, selbst identische Begriffe in Gedanken einander entgegensetzen lassen. Dieser Gegensatz ist nur scheinbar. Der wirkliche Gegensatz aber ist entweder ein unmittelbarer (oppositio contradictoria) oder ein mittelbarer (oppositio contraria). Jedoch lässt sich bloß logisch nicht immer beurtheilen, ob der mittelbare Gegensatz auch ein wirklicher sei; denn er könnte in manchen Fällen auch nur scheinbar sein. So der Gegensatz zwischen einem Säugthiere und einem Wallfische, da dieser auch ein Säugthier. Durch einfache Verneinung aber (A und Nicht-A) entsteht allemal ein wirklicher Gegensatz. Durch Verneinung der Verneinung wird wieder gesetzt (duplex negatio affirmat), wenn das zuerst Verneinte etwas Positives war. Lauter Verneinungen aber setzen nichts; ein aus bloß negativen Merkmalen zusammengesetzter Begriff wäre daher völlig leer (notio absolute vacua s. inanis). Ein negativer Begriff (Nicht-A) setzt also etwas Positives (A) voraus, wenn er gedacht werden soll, versetzt aber das Ding, was dadurch gedacht wird, in einen unendlichen Kreis von andern Dingen (die nicht durch A gedacht werden) und heißt insoferne selbst unendlich. In andrer Hinsicht könnte auch ein positiver Begriff unendlich genannt werden, wenn er als befassend alle möglichen positiven Merkmale gedacht würde, und das dadurch gedachte Ding hieße dann mit Recht ein unendliches Wesen (ens infinitum).

§. 138.

Inneres und Aeußeres der Begriffe.

Sieht man bei Vergleichung der Begriffe in Ansehung ihres Inhalts auf das Innere und

Aeußere derselben, so ist darunter nicht ihre innere und äußere Größe zu verstehen, weil jene der Inhalt selbst, diese der Umfang des Begriffes an sich betrachtet ist (§. 126), sondern vielmehr das, was zu den Begriffen entweder nothwendiger oder bloß möglicher Weise gehört. Jenes heißt zusammengenommen das Wesen des Begriffs (essentia notionis) und einzeln die wesentlichen Stücke (essentialia). Dieses aber heißt eine Zufälligkeit (accidens, modus). Es können also zwei Begriffe im Innern oder Wesentlichen einstimmen oder gar einerlei sein, und doch im Aeußern oder Zufälligen sehr verschieden sein oder gar einander widerstreiten, und umgekehrt. *)

*) Man vergleiche z. B. die Begriffe: Europäer (weißer Mensch) und Neger (schwarzer Mensch), oder: natürliche Blume und künstliche Blume, in Ansehung ihres Innern und Aeußern mit einander. Ob ein gegebnes Merkmal ein wesentliches oder ein zufälliges sei, mithin zum Innern oder zum Aeußern des Begriffs gehöre, kann zweifelhaft sein, aber nach logischen Regeln allein nicht entschieden werden. Auch kann ein Merkmal, auf zwei verschiedne Begriffe bezogen, für den einen wesentlich, für den andern zufällig sein.

§. 139.

Materie und Form der Begriffe.

Reflektirt man endlich bei Vergleichung der Begriffe in Ansehung ihres Inhalts auf ihren Stoff (materia), so sieht man auf die Vorstellungen, die in ihnen zur Einheit verknüpft sind. Sind also die Begriffe verschieden (§. 136), so wird auch ihre Materie (mehr oder weniger) verschieden sein. Reflektirt man aber auf ihre Gestalt (forma), so

sieht man auf die Art und Weise der Verknüpfung jener Vorstellungen. Diese muß bei allen Begriffen als solchen einerlei sein, wie verschieden sie auch hinsichtlich ihres Stoffes sein mögen. Denn alle müssen durch die Aufnahme eines Mannigfaltigen in die Einheit des Bewusstseins entstehen, worüber aber die Logik keine weitere Auskunft geben kann (§. 125. Anm.).

§. 140.

Unter- und Beiordnung der Begriffe.

Vergleicht man Begriffe in Ansehung ihres *Umfanges*, theils an sich, theils in Verbindung mit dem Inhalte, so können sie entweder im Verhältnisse der *Unterordnung* (subordinatio) oder in dem der *Beiordnung* (coordinatio) stehn. Findet das erste Verhältniß statt, so ist der eine Begriff im Umfange des andern enthalten, folglich macht der eine nur einen Theil vom Gebiete des andern aus. Jener heißt dann der *niedere* oder *engere* (inferior s. angustior) dieser aber der *höhere* oder *weitere* (superior s. latior). Von untergeordneten Begriffen schließt also einer den andern ein, und zwar der höhere den niederen. Sie sind also auch verwandt und einstimmig (§. 136 und 137). Findet das zweite Verhältniß statt, so ist keiner von beiden im Umfange des andern enthalten, sondern sie machen neben einander gestellt den Umfang eines dritten Begriffes aus, der höher als beide. Sie schließen also einander aus und bilden, ungeachtet ihrer gemeinsamen Beziehung auf einen höhern Begriff, dennoch einen Gegensatz, der mittelbar oder auch unmittelbar sein kann (§. 137. Anm.). *)

*) Unter A kann B stehen, neben B aber noch C oder auch Nicht-B. A heißt dann auch der allgemeine Begriff (notio universalis), B und C aber heißen besondre Begriffe (notiones particulares), obwohl jeder Begriff, der nicht Einzelbegriff, für sich betrachtet, den Charakter der Allgemeinheit trägt, weil er alle Theile seines Gebiets umschließt (§. 128. Anm.). Bezieht man das Verhältniß der Beiordnung auch auf den Inhalt der Begriffe, so sind die Merkmale eines Begriffs einander beigeordnet, nämlich die nächsten den nächsten, und die entfernten den im gleichen Grade entfernten. Sie sind also zwar in Bezug auf diesen Begriff verbunden, aber dennoch unter sich getrennt, so daß sie kein Paar von Dingen ausmachen (disparatae). Beigeordnete Begriffe in Bezug auf den Umfang eines höhern Begriffs hingegen können zwar ein solches Paar ausmachen, sind aber doch vermöge des Gegensatzes, welchen sie bilden, geschieden (disjunctae). Darum heißt ein solches Verhältniß der Begriffe auch Geschiedenheit (disjunctio).

§. 141.

Geschlechtsbegriffe.

Wiefern ein höherer Begriff ein gemeinschaftliches Merkmal für eine Menge von niedern ist, heißt er ein Geschlechtsbegriff (notio generalis sensu latiori) und alles, was er befasst, ein Geschlecht (genus sensu eod.). Wird er nun zunächst auf Einzeles bezogen, so heißt er ein Artbegriff (notio specialis) und das Einzele zusammengenommen eine Art (species, auch forma, pars). Wird er aber selbst auf Arten bezogen, so heißt er ein Gattungsbegriff (notio generalis sensu strictiori) und diese Arten zusammen eine Gattung (genus sensu eod.). Da man nun in der Unter- und Beiordnung der Begriffe

immer weiter gehen kann, so giebt es nicht nur Ober- und Unter-Gattungen und Arten, sondern auch Neben-Gattungen und Arten, also höhere und niedere, nähere und entferntere. Auch lässt sich ein höchstes Geschlecht, das zugleich höchste Gattung wäre, denken (genus summum s. generalissimum) und ein niedrigstes Geschlecht, welches zugleich die niedrigste Art wäre (species infima s. specialissima). Die davon eingeschlossnen wären dann mittlere oder Zwischengeschlechter (genera media) und einander theils über- theils untergeordnet (genera subalterna). *)

*) Geschlechter systematisch zusammengestellt heißen auch Klassen (Ordnungen, Familien, Reiche ꝛc.) und solche Zusammenstellung eine Klassifikazion. Diese ist theils Generifikazion, wieferne die Arten auf Gattungen zurückgeführt, theils Spezifikazion, wieferne die Gattungen in Arten zerfällt werden. Dort geht es in der Begriffsleiter aufwärts, hier niederwärts. Dort erweitert sich der Umfang, hier der Inhalt der Begriffe. Dort sucht der Verstand als Witz die Aehnlichkeiten, hier als Scharfsinn die Unterschiede seiner Begriffe und der unter ihnen stehenden Gegenstände auf (§. 56. Anm. Nr. 4). Dort verfährt er nach dem Grundsatze der Gleichartigkeit (principium homogeneitatis), vermöge dessen er annimmt, daß selbst die verschiedensten Begriffe in gewisser Hinsicht gleichartig seien. Hier verfährt er nach dem Grundsatze der Ungleichartigkeit (principium heterogeneitatis), vermöge dessen er annimmt, daß selbst die ähnlichsten Begriffe in gewisser Hinsicht verschieden, und daher auch die gleichartigsten Dinge in gewisser Hinsicht ungleichartig seien. Um aber kein Mittelglied in der Reihe der Gattungen und Arten zu überspringen, nimmt der Verstand auch an, daß zwischen jedem gegebnen höhern und niedern Begriffe ein dritter zu finden, der theils mit beiden einerlei theils von beiden verschieden, also mit

jedem von ihnen näher verwandt, als sie unter sich selbst, und daß daher auch zwischen jeder Gattung und jeder Art Mittelgeschlechter zu finden, deren Unterschied von jenen kleiner, als der Unterschied jener von einander. Man kann dieses Gesetz der logischen Verwandtschaft (lex cognationis et affinitatis logicae) auch das Gesetz oder den Grundsatz der logischen Stetigkeit (lex continui generum et specierum s. principium continuitatis formarum logicarum), diese drei Gesetze zusammen aber die Grundsätze der logischen Anordnung der Dinge (principia classificationis rerum) nennen, bei deren Anwendung sich der Verstand als systematischer Tiefsinn zeigt, indem er die Begriffe in ihrem innigsten Zusammenhange übersieht. So erkennt unser Geist die Dinge nicht bloß mittels des Sinnes in ihrem individualen oder numerischen, sondern auch mittels des Verstandes in ihrem spezifischen und generischen Unterschiede.

June 1. 13

§. 142.

Modalität der Begriffe.

In Ansehung der Modalität als eines subjektiven Verhältnisses der Begriffe (§. 125) lassen sich dieselben theils als bloß mögliche, theils als wirkliche schlechtweg, theils als in ihrer Wirklichkeit nothwendige Denkakte betrachten. Darum heißt auch ein Begriff selbst bloß möglich, wiefern er überhaupt gedacht werden kann, weil seine Merkmale sich nicht widerstreiten; wirklich schlechtweg, wiefern er gedacht wird, wenn auch nur zufälliger Weise; nothwendig aber, wiefern er um eines bestimmten Grundes willen gedacht wird, so daß er in eine gegebne Gedankenreihe eintreten muß, wenn sie vollständig gedacht werden soll. Es kann daher ein und derselbe Begriff nach allen drei Graden der Modalität zum Bewusstsein gelangen. *)

*) Die Gegensätze von jenen modalen Begriffsbestimmungen sind hienach von selbst klar, indem dem möglichen Begriffe der unmögliche (undenkbare), dem wirklichen der nichtwirkliche (ungedachte) und dem nothwendigen der zufällige (beliebig gedachte) entgegensteht.

§. 143.

Abstrahiren und Reflektiren.

Wie auch die Begriffe sich zu einander oder zum denkenden Subjekte verhalten mögen, so lässt sich jeder von ihnen dergestalt behandeln, daß man theils von gewissen Merkmalen desselben wegsieht (sie im Bewusstsein fallen lässt), theils auf gewisse Merkmale hinsieht (sie im Bewusstsein hervorhebt). Diese Verstandesthätigkeit heißt Abstrahiren (abstrahere animum ab aliqua nota) und Reflektiren (reflectere animum ad aliquam notam). Abstrahirt man nun bei Einzelbegriffen von den eigenthümlichen Merkmalen derselben und reflektirt bloß auf die ihnen gemeinsamen, so entstehen daraus lauter abgezogne oder abgesonderte Begriffe (notiones abstractae), die immer höher, weiter oder allgemeiner werden, je weiter man die Abstrakzion fortsetzt (§. 128 und 140). Je weniger man aber abstrahirt, desto mehr sind die Begriffe gleichsam verwachsen oder vermischt (concretae) mit solchen Merkmalen, die wenigen gemeinschaftlich zukommen. *)

*) Hieraus erhellet von selbst, was es heiße, etwas in abstracto (z. B. die Tugend überhaupt) oder in concreto (z. B. die Tugend des Sokrates insonderheit) betrachten. Die in §. 136—139 angegebnen Gesichtspunkte, aus welchen man die Verhältnisse der Begriffe in Ansehung ihres Inhalts betrachten kann,

heißen auch vorzugsweise logische Reflexionsbegriffe.

§. 144.

Determiniren und Kombiniren.

Sobald man einen Begriff durch irgend ein Merkmal näher bestimmt, wird er in engere Gränzen eingeschlossen (§. 126. Anm.); welche Verstandesthätigkeit determiniren heißt. Es muß aber dann auch jenes Merkmal in den Begriff aufgenommen und mit den übrigen verbunden werden; was man kombiniren nennt. Bei jedem Begriffe muß folglich sowohl eine gewisse Determinazion als eine gewisse Kombinazion statt gefunden haben. Ein allseitig oder durchgängig bestimmter Begriff (notio omnimode determinata) wäre ein solcher, der nicht weiter durch Aufnahme eines neuen Merkmals bestimmt werden könnte; was aber bei keinem Begriffe als solchem stattfindet, da die Bestimmbarkeit der Begriffe logisch ins Unendliche geht. Denn der Verstand kann nicht alle möglichen (bejahenden oder verneinenden) Merkmale in eine Vorstellung zusammenfassen. *)

*) Da die in den beiden letzten §§. bezeichneten Thätigkeiten vom Verstande abhangen, so ist dieser als Denkvermögen auch ein Abstrakzions-, Reflexions-, Determinazions- und Kombinazionsvermögen. Da aber bei diesen Thätigkeiten immer ein gewisses Urtheilen zum Grunde liegt, wenn gleich nicht immer wirkliche Urtheile daraus hervorgehen, so ist der Verstand auch ein Urtheilsvermögen, und die Formen der Urtheile werden mit den Formen der Begriffe genau zusammenhangen, da beide nichts anders als Formen oder Handlungsweisen des Verstandes selbst sind. S. den folgenden Abschnitt.

B. Von den Urtheilen.

§. 145.

Das Urtheilen.

Wenn man von einem Begriffe ein Merkmal absondert und es auf den durch den Begriff vorgestellten Gegenstand dergestalt bezieht, daß beide Vorstellungen im Bewusstsein zwar aus einander treten, aber zugleich auch zusammengehalten werden, so urtheilt man. Eben so, wenn man überhaupt Vorstellungen in einem solchen Verhältnisse zu einander und zu dem dadurch vorgestellten Gegenstande denkt, daß sie im Bewusstsein ebensowohl getrennt als verbunden sind. Das Urtheilen (judicare) ist daher eine Geistesthätigkeit, wodurch wir das Verhältniß gewisser Vorstellungen zu einander mit Hinsicht auf den dadurch vorzustellenden Gegenstand bestimmen, mithin ein Mannigfaltiges als solches in die Einheit des Bewusstseins aufnehmen. *)

*) Das Wort selbst deutet auf Theilung des ursprünglich Verknüpften (gleichsam ur-theilen), kann aber ebendarum auch eine Verknüpfung des ursprünglich Getheilten bezeichnen, indem das Bewusstsein in beiden Fällen etwas theils aus einander theils zusammen hält.

§. 146.

Urtheil und Satz.

Ein Urtheil (judicium) ist also nichts anders als ein Gedanke, in welchem das Verhältniß gewisser Vorstellungen auf eine bestimmte Weise gedacht wird, oder die Bestimmung dieses Verhältnisses selbst. Indem wir nun einen solchen Gedanken auch

durch die Sprache bezeichnen oder das Urtheil aussprechen, entsteht ein logischer Satz (enunciatio s. propositio logica), der daher nichts anders ist, als ein wörtlich dargestelltes Urtheil. *)

*) Vom rhetorischen Satze unterscheidet der logische sich dadurch, daß jener eine Menge von diesen sprachlich zusammenfassen kann. Setzen aber heißt hier nicht bejahen (ponere=affirmare) als Gegentheil vom Aufheben oder Verneinen (tollere =negare), sondern bloß darstellen (proponere), weil das Urtheil im Satze gleichsam vor uns hingestellt oder objektiv wird. Darum lässt sich von Urtheilen gar nicht reden, ohne sie als Sätze auszusprechen, wie auch der Begriff ohne das entsprechende Wort, als Zeichen desselben, nicht fixirt werden kann. Uebrigens sind hier auch die Schriften über die allgemeine Sprachlehre (grammatica philosophica) zu vergleichen. Die vorzüglichsten derselben findet man angezeigt in des Verf. Versuch einer systematischen Enzyklopädie der Wissenschaften. Th. 3. B. 1. H. 1. S. 33 ff. und H. 10. (Supplem.) S. 13 f., wozu noch G. M. Roth's Grundriß der allgemeinen reinen Sprachlehre (Frankf. a. M. 1815. 8.) und Schmitthenner's Ursprachlehre oder philosophische Grammatik (Ebend. 1826. 8.) hinzuzufügen.

§. 147.

Gehalt und Gestalt des Urtheils.

Der Gehalt oder Stoff eines Urtheils (materia judicii) besteht in den Vorstellungen selbst, deren Verhältniß zu einander bestimmt werden soll. Sie heißen: die Unterlage (subjectum) und die Beilage oder Aussage (praedicatum), indem durch die eine der Gegenstand, welcher dem Urtheile unterliegt, und durch die andre dasjenige vorgestellt wird, was demselben beizulegen oder von ihm aus-

zusagen. Die Gestalt des Urtheils (forma judicii) aber besteht in der Art und Weise, wie das Verhältniß zwischen jenen beiden bestimmt wird, und heißt daher die Bindung des Urtheils (copula judicii). Diese drei sind also die nothwendigsten Bestandtheile (elementa) eines jeden Urtheils. *)

*) Subjekt und Prädikat, als bloßer Urtheilsstoff betrachtet, stehen einander gegenüber, wie These und Antithese; die Kopel aber ist ihre Synthese. Jene heißen auch die End- oder Gränzpunkte des Urtheils (termini), zwischen welchen diese in der Mitte steht. Jene Vorder- und Hinterglied zu nennen ist nicht schicklich, da im sprachlichen Ausdrucke des Urtheils das Subjekt nicht immer vorn und das Prädikat nicht immer hinten steht, wie wenn ich sage: Groß ist Gott. Dieß heißt daher eine sprachliche Versetzung (metathesis grammatica s. rhetorica, inversio). Bei dieser Darstellung des Urtheils kann es sogar scheinen als wenn irgend ein Element fehlte, z. B. in den Urtheilen: Es regnet, Gott ist, die Sonne scheint — oder es können auch alle Elemente in einem Worte vereinigt sein, z. B. in dem Urtheile: Stirb = du bist ein Sterbensollender; weshalb man logisch vollkommne und unvollkommne Sätze unterscheidet (enunciata unius, secundi, tertii adjecti). Der allgemeine Ausdruck eines Urtheils ist A — B, wobei aber A so zu denken, daß es unbestimmt bleibt, ob es schlechtweg oder nur bedingungsweise gesetzt sei, und B so, daß es auch ein verneinendes Prädikat sein und eine Mehrheit von entgegengesetzten Begriffen umfassen kann.

§. 148.

Urtheilsformen.

Da das Verhältniß zwischen den Vorstellun-

gen, welche den Stoff eines Urtheils ausmachen, auf mannigfaltige Weise bestimmt werden kann, so giebt es mehre **Urtheilsarten** (formae judicandi) welche nichts anders sind, als nothwendige Folgen der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit des Urtheilens selbst, wieferne dieses als eine bloß logische Geistesthätigkeit betrachtet wird. Indem nun die Logik jene Formen ausmitteln soll, betrachtet sie die Urtheile aus denselben Gesichtspunkten, wie die Begriffe, nämlich nach ihrer **Quantität**, **Qualität**, **Relazion** und **Modalität** (§. 125). *)

*) Die Logik betrachtet nämlich das Urtheil als einen entwickelten Begriff oder den Begriff als ein unentwickeltes Urtheil, weshalb auch der **Inhalt** oder **Umfang** eines Begriffs nicht anders als durch Urtheile entwickelt werden kann, welche **Erklärungen** und **Eintheilungen** heißen (§. 127 und 128). Das Urtheil hat also

1. eine gewisse **Quantität**, wiefern ich auf die Vielheit dessen sehe, wovon ausgesagt wird — Größe des Subjektes;

2. eine gewisse **Qualität**, wiefern ich auf den Charakter dessen sehe, was ausgesagt wird — Beschaffenheit des Prädikates;

3. eine gewisse **Relazion**, wiefern ich auf die Art sehe, wie sich jenes beides zu einander verhält — wechselseitiges Verhältniß des Subjektes und Prädikates; und

4. eine gewisse **Modalität**, wiefern ich auf die Art sehe, wie sich jenes beides, zusammengedacht, zum Denkvermögen selbst verhält — Verhältniß des ganzen Urtheils zum Verstande. Nr. 3. ist allerdings das wichtigste Moment, weil das Urtheil eben eine Bestimmung des Verhältnisses gewisser Vorstellungen ist (§. 146). Allein die übrigen Momente sind nicht zu übersehn, und die Relazion des Urtheils lässt sich erst dann vollkommen einsehn, wenn man dessen Quantität und Qualität erwogen hat. Darum folgen wir auch hier der obigen Ordnung.

§. 149.

Quantität des Urtheils.

In quantitativer Hinsicht hat das Urtheil entweder den Charakter der Einzelheit oder den der Besonderheit, oder den der Allgemeinheit. Wird nämlich das Prädikat nur auf ein Einzelding bezogen, so entsteht ein Einzelurtheil (judicium singulare s. individuale); wird es auf eine unbestimmte Mehrheit von Dingen bezogen, so entsteht ein besondres Urtheil (judicium plurativum s. particulare, auch speciale); wird es aber auf alle Dinge einer gewissen Art oder Gattung bezogen, so entsteht ein allgemeines Urtheil (judicium universale s. generale). Das Subjekt (objektiv gedacht) verhält sich also zum Prädikate entweder wie Einheit, oder wie Vielheit, oder wie Allheit d. h. durch Einheit bestimmte Vielheit. *)

*) Die Umfangszeichen (signa quantitatis) sind für die Einzelurtheile: Dieser, Jener, Cajus, Titius ꝛc., für die besondern: Einige, Manche, Viele ꝛc., für die allgemeinen: Jeder, Alle, Keiner ꝛc. Da diese beim Ausdrucke des Urtheils nicht immer angegeben werden, sondern oft bloß hinzuzudenken sind, so entspringt daraus der Unterschied zwischen quantitativ bezeichneten und unbezeichneten Urtheilen. Die besondern Urtheile heißen auch quantitativ unbestimmte, die übrigen bestimmte. Das Einzelurtheil ist daher logisch dem allgemeinen gleich. Denn dort, wie hier, bezieht sich das Prädikat auf die ganze Sphäre des Subjekts; beim besondern aber nur auf einen unbestimmten Theil derselben.

§. 150 a.

Qualität des Urtheils.

In qualitativer Hinsicht hat das Urtheil entweder den Charakter der Bejahung, oder den der Verneinung, oder den der verneinenden Bejahung. Wird nämlich etwas in das Subjekt aufgenommen oder setzend prädizirt, so entsteht ein bejahendes Urtheil (judicium affirmativum s. positivum); wird etwas von dem Subjekte ausgeschlossen oder aufhebend prädizirt, so entsteht ein verneinendes Urtheil (judicium negativum); wird aber durch Aufhebung des Einen etwas Andres in das Subjekt gesetzt, so entsteht ein verneinend-bejahendes Urtheil (judicium negativo-affirmativum), welches auch ein unendliches (infinitum) oder richtiger ein beschränkendes (limitativum) heißt. Das Prädikat verhält sich also zum Subjekte (objektiv gedacht) entweder wie Positives, oder wie Negatives, oder wie Beschränktes d. h. durch Negazion bestimmtes Positives.*)

*) Oder, mathematisch ausgedrückt, wie + a, O und — a. Denn die Größe, welche das Minus-Zeichen hat, heißt zwar negativ, ist es aber nicht, sondern vielmehr eine der positiven entgegengesetzte Größe, mithin auch etwas Positives, das aber durch Negazion bestimmt ist. Das verneinend-bejahende Urtheil gilt daher dem schlechtweg bejahenden logisch gleich. Dieses betrachtete man sonst als ein endliches, jenes als ein unendliches Urtheil. Unendlich aber ist vielmehr das schlechtweg verneinende Urtheil, weil es das Subjekt in einen unendlichen Kreis von Dingen, die etwas nicht sind, versetzt. Das verneinend-bejahende Urtheil aber beschränkt diese unendliche Negativität, indem es das Subjekt in einen andern Kreis von Dingen, die etwas sind, versetzt. Darum heißt es ein einschränkendes Urtheil, oder auch

ein unbestimmt setzendes (indefinitum, nicht infinitum), weil man in einem solchen Urtheile nicht bestimmt prädizirt, was das Subjekt eigentlich sei. Uebrigens gehört die Negazion im Urtheile nie zur Bindung oder Kopel, sondern allezeit zum Prädikate, das entweder rein negativ ist (Nicht-B) oder durch Verneinung des Negativen (Nicht-Nicht-B) bejaht (§. 137. Anm.). Bezeichnet man die Urtheile in quantitativer und qualitativer Hinsicht durch die aus den Worten affirmo und nego entlehnten Selblauter a, i, e, o: so bedeutet a das allgemein und i das besonders bejahende Urtheil, wie e das allgemein und o das besonders verneinende; indem die Einzelurtheile den allgemeinen und die einschränkenden den bejahenden logisch gleichgelten.

§. 150 b.

Relazion des Urtheils.

In relativer Hinsicht hat das Urtheil entweder den Charakter der Unbedingtheit, oder den der Bedingtheit, oder den der Entgegengesetztheit. Wird nämlich etwas schlechtweg ausgesagt, mithin ohne alle Bedingung gesetzt oder aufgehoben, so entsteht ein unbedingtes Urtheil (judicium categoricum); wird aber etwas nur bedingungsweise ausgesagt, mithin unter einer gewissen Bedingung gesetzt oder aufgehoben, so entsteht ein bedingtes Urtheil (judicium hypotheticum); wird endlich ein Mehrfaches ausgesagt, wovon unter gewissen Bedingungen das Eine oder das Andre stattfinden könnte, so entsteht ein durch Entgegensetzung bestimmendes Urtheil (judicium disjunctivum). Die mit einander verbundnen Urtheilselemente verhalten sich also zu einander (objektiv gedacht) bald wie Dinge, deren eins dem andern anhangt, oder wie Gegenstand und Merk-

mal, bald wie Dinge, deren eins vom andern abhangt, oder wie Grund und Folge, bald endlich wie Dinge, die ein gemeinschaftliches Ganze ausmachen, oder wie ein Ganzes und seine Theile. *)

*) Die allgemeine Form des kategorischen Urtheils ist: A ist B (welches B auch als negatives Prädikat sich denken lässt). Würde das Subjekt von sich selbst prädizirt (A ist A), so heißt das kategorische Urtheil ein reziprokables. — Die allgemeine Form des hypothetischen Urtheils ist: Wenn A ist, so ist B, welches so viel heißt als: B durch A, während A ist B so viel heißt als: B in A. Dieses zeigt ein inneres, jenes ein äußeres Verhältniß der Urtheilselemente an, weshalb ein hypothetisches Urtheil nie in ein kategorisches verwandelt werden kann, ohne das Verhältniß der Urtheilselemente wesentlich zu verändern. Das Element des hypothetischen Urtheils, welches als Grund gedacht wird, heißt das Erste oder Vorhergehende, auch Vorderglied oder Bedingung (prius s. antecedens scil. membrum, hypothesis, conditio); dasjenige aber, welches als Folge gedacht wird, heißt das Letzte oder Nachfolgende, auch Hinterglied oder Bedingtes (posterius s. consequens, thesis, conditionatum). Ihr Zusammenhang heißt die Abfolge (consequentia), durch wenn und so bezeichnet, welche Wörtchen also die Bindung (copula) im hypothetischen Urtheile ausdrücken und particulae consecutivae heißen. Kausalurtheile heißen die hypothetischen Urtheile nur dann, wenn Grund und Folge in ihnen als real d. h. als Ursache und Wirkung gedacht werden (§. 121. Anm.). — Die allgemeine Form des disjunktiven Urtheils ist: A ist entweder B oder C (Nicht-B). B und C als mögliche Prädikate von A stehen, zu demselben in einem innern Verhältnisse, während sie als einander entgegengesetzte und sich wechselsweise ausschließende Bestimmungen zu einander selbst in einem äußern Verhältnisse stehn; weshalb sich das disjunktive Urtheil auch nicht in ein kategorisches verwandeln

läßt. A wird als Ganzes gedacht, dessen Theile B und C seien. Diese heißen die Trennungsstücke (membra disjuncta), deren jedes die Ergänzung des andern (complementum ad totum). Ihr Verhältniß heißt die Trennung oder richtiger die Geschiedenheit (disjunctio), durch entweder und oder bezeichnet, welche Wörtchen also die Bindung im disjunktiven Urtheile ausdrücken, ob sie gleich particulae disjunctivae heißen; denn das Geschiedne wird doch durch sie zu einem Ganzen verknüpft. Daß ein disjunktives Urtheil, wenn die Trennungsstücke nicht kontradiktorisch, sondern bloß kontrar sind (§. 137), mehr als zwei Trennungsstücke haben könne, versteht sich von selbst. Alternative Urtheile (wo man beliebig ein Prädikat für das andre setzen kann) und distributive (wo man ein Prädikat unter verschiedene Subjekte gleichmäßig vertheilt) sind also nicht disjunktiv, weil in solchen Urtheilen sowohl das Eine als das Andre (oder negativ weder das Eine noch das Andre) stattfindet. — Hypothetische und disjunktive Urtheile sind, als solche, einfache Urtheilsakte, wenn sie sich gleich zerlegen lassen, wodurch sie aber den hypothetischen und disjunktiven Charakter verlieren. Im Ganzen betrachtet sind sie immer allgemein und bejahend, wenn sie gleich, zerlegt, oder ihre Theile eine andere Quantität und Qualität haben können. Kategorische Urtheile aber sind aller quantitativen und qualitativen Bestimmungen fähig: Ein A — einige A — alle A sind B — Nicht-B — Nicht-Nicht-B. Sie heißen auch Urtheile der ersten, die hypothetischen und disjunktiven aber Urtheile der zweiten Ordnung, oder abgeleitete, weil sie in gewisser Hinsicht die kategorische Form des Urtheilens voraussetzen. Die hypothetische und die disjunktive Form lassen sich auch mit einander in Einem Urtheile verbinden: Wenn A ist, so ist entweder B oder C.

§. 151.

Modalität des Urtheils.

In modaler Hinsicht trägt das Urtheil ent-

weder den Charakter der Möglichkeit oder den der Wirklichkeit, oder den der Nothwendigkeit. Wird nämlich die Verknüpfung der Urtheilselemente bloß als denkbar betrachtet, so entsteht ein mögliches Urtheil (judicium problematicum); wird sie schlechtweg vollzogen, so entsteht ein wirkliches Urtheil (judicium assertorium); wird sie aber mit dem Bewusstsein vollzogen, daß sie auf diese bestimmte Art vollzogen werden müsse, so entsteht ein nothwendiges Urtheil (judicium apodicticum). Das ganze Urtheil verhält sich also in diesen drei Fällen zum Denkvermögen, wie ein Gegenstand zum Erkenntnissvermögen, wenn er in seiner Möglichkeit oder Wirklichkeit oder Nothwendigkeit (als ein Wirkliches, das nicht anders möglich ist) erkannt wird. *)

*) Die Modalität des Urtheils (modus cogitandi judicii) ist ein durchaus subjektives Verhältniß, in welchem das ganze Urtheil zum Denkvermögen selber steht. Wird es mit dem vorhin betrachteten Verhältnisse der Urtheilselemente zu einander, welches schlechtweg Relazion heißt, verglichen: so zeigt sich, daß

1. das kategorische Urtheil sowohl problematisch, als assertorisch, als apodiktisch sein kann (A kann sein B, A ist B, A muß sein B) — daß

2. das hypothetische Urtheil im Ganzen apodiktisch ist, wegen des nothwendigen Zusammenhangs zwischen dem Vorder- und Hintergliede, theilweise aber problematisch, weil das Hinterglied nur gesetzt wird, wenn man das Vorderglied setzt, dieses Setzen aber, an sich betrachtet, nur als möglich erscheint — daß

3. das disjunktive Urtheil eben so nur im Ganzen das Gepräge der Nothwendigkeit hat, während die Trennungsstücke, jedes für sich betrachtet, bloß möglicher Weise gesetzt werden. Das Apodiktische liegt

also hier in der Disjunkzion allein, wie dort in der Konsequenz.

§. 152.

Formen der Sätze.

Außer diesen zwölf ursprünglichen oder a priori bestimmten Urtheilsformen giebt es noch mannigfaltige Gestaltungen der Urtheile, die aber nicht in der Denkweise selbst, sondern vielmehr in der Redeweise, d. h. in der sprachlichen Darstellungsart der Urtheile, ihren Grund haben und daher *Satzformen* genannt werden können (§. 146). Die Erwägung derselben ist daher mehr grammatisch-rhetorisch als logisch. *)

*) Als Beispiele mögen hier nur folgende Arten von Sätzen erwähnt werden: *Einfach* ist ein Satz, wenn er nur Ein Urtheil enthält — *zusammengesetzt*, wenn in ihm eine Mehrheit von Urtheilen zu einem sprachlichen Ganzen verknüpft ist. Dadurch wird er *erklärungs-* oder *auslegungsfähig* (exponibilis sensu latiori). Die Zusammensetzung kann aber entweder offenbar sein, wie bei *Verbindungssätzen* (propositiones copulativae), wo ein Subjekt mit mehren Prädikaten oder mehre Subjekte mit einem oder mehren Prädikaten schlechtweg verbunden werden, und bei *Vergleichungssätzen* (propositiones comparativae), wo zwischen mehren zugleich betrachteten Dingen (Subjekten oder Prädikaten) eine Vergleichung angestellt wird und man daher sowohl die *verglichenen Dinge* selbst (comparata — majus et minus, wenn eins dem andern vorgeht) als auch den *Vergleichungspunkt* (tertium comparationis) zu beachten hat. Oder die Zusammensetzung kann auch versteckt sein, wo dann der Satz *erklärungs-* oder *auslegungsbedürftig* (exponibilis sensu strictiori) ist. Die Auslegung besteht aber darin, daß aus dem *vorliegenden* Satze (propos. prae-

jacens) der **verborgene** oder **hinterliegende** (propos. postjacens) entwickelt wird. Hierüber muß also die **Auslegungskunst** (hermeneutica s. exegetica) weitere Anweisung geben. **Fragsätze** (propositiones interrogativae) sind gleichsam Bruchstücke von Urtheilen, indem etwas zum Urtheilen dargeboten wird, das man durch Aufsuchung des Fehlenden ergänzen soll, wie wenn nach dem Subjekte zu einem gegebnen Prädikate, oder umgekehrt, oder auch nach dem Verhältnisse zwischen den gegebnen Urtheilselementen gefragt wird. Die **Frage** soll daher zum Denken reizen und darf ebendeswegen nicht die **Antwort** schon in sich schließen. Hierauf bezieht sich die sog. **Fragekunst** (erotematica s. catechetica.

§. 153.

Verhältnisse der Urtheile zu einander.

Sobald mehr als ein Urtheil gegeben, so lässt sich auch das eine mit dem andern vergleichen, und der Verstand muß dann an ihnen gewisse **Verhältnisse** entdecken, die um so wichtiger sind, da sich leicht einsehen lässt, daß ohne Beachtung dieser Verhältnisse die Urtheile auch nicht mit einander zu jener **höhern Einheit des Bewusstseins** gehörig verknüpft werden können, welche sich im **Schlusse** offenbart (§. 124).

§. 154.

Einerleiheit und Verschiedenheit der Urtheile.

Werden in zwei Urtheilen nicht nur dieselben Vorstellungen, sondern auch dieselbe Verknüpfungsart derselben angetroffen, so stehen sie im Verhältnisse der **Einerleiheit**, **Gleichheit** oder **Gleichgültigkeit** (identitas, pariatio s. aequipollentia), und können nur äußerlich in Ansehung der Den-

kenden oder der Zeiten oder der Worte unterschieden werden. Im letzten Fall entstehen Sätze, welche dasselbe sagen (propositiones tautologicae). Stehn aber Urtheile innerlich im Verhältnisse der Verschiedenheit (diversitas), so kann diese Verschiedenheit größer oder geringer sein und also dabei immer noch eine verhältnissmäßige Einerleiheit (identitas relativa) stattfinden, welche auch Aehnlichkeit oder Verwandtschaft heißt. *)

*) Urtheile von gleichem Subjekte und verschiednen Prädikaten (A ist B, A ist C) sind wesentlicher verwandt, als Urtheile von gleichem Prädikate und verschiednen Subjekten (O ist B, U ist B). Jene Verwandtschaftsart kann daher Kognazion, diese, Affinität heißen. Eine noch entferntere Verwandtschaft findet statt, wenn die Hauptvorstellungen in beiden Urtheilen verschieden und nur die Form einerlei, oder gewisse Nebenvorstellungen ihnen gemein sind. In jeder Hinsicht verschiedne Urtheile nennen Manche auch disparat.

§. 155.

Quantitätsverschiedenheit der Urtheile.

Wenn Urtheile bloß von verschiedner Quantität sind, so stehen sie im Verhältnisse der Unterordnung (subalternatio) und heißen selbst untergeordnete Urtheile (judicia subalterna), von welchen das höhere unterordnend (subalternans) und das niedere untergeordnet im engern Sinne (subalternatum) ist. Das Einzelurtheil steht also unter dem besondern, und das besondre unter dem allgemeinen. Werden zwei, an und für sich betrachtet, allgemeine Urtheile mit einander verglichen, so ist dasjenige unterordnend,

welches den höhern Subjektbegriff hat, das andre untergeordnet. *)

*) Z. B.: Alle Körper sind beweglich — alle Gestirne sind beweglich. Auf diese Art können auch Urtheile von gleichem Subjekte in Ansehung des Prädikats untergeordnet werden, z. B.: Dieses Thier ist ein Vogel — eben dieses Thier ist ein Straus; wodurch das erste Urtheil näher bestimmt wird. Auch können hypothetische und disjunktive Urtheile einander untergeordnet werden, wenn sie höhere und niedere Subjektbegriffe enthalten.

§. 156.

Qualitätsverschiedenheit der Urtheile.

Wenn Urtheile bloß von verschiedner Qualität sind und zwar so, daß sie einander aufheben, so stehen sie im Verhältnisse des wirklichen Gegensatzes (oppositio), welcher auch Widerspruch oder Widerstreit im weitern Sinne (contradictio s. repugnantia sensu latiori) heißt. Ist nun ihr Gegensatz direkt oder negativ, so heißt ihr Verhältniß Widerspruch im engern Sinne (contradictio sensu angustiori); ist er aber indirekt oder positiv, so heißt ihr Verhältniß bloßer Widerstreit oder Widerstreit im engern Sinne (repugnantia sensu strictiori s. contrarietas). Wo keiner von beiden Fällen stattfindet, stehen die Urtheile im Verhältnisse der Einstimmung (consonantia s. consensus). Nach Maßgabe dieser Verhältnisse heißen dann die Urtheile auch selbst entgegengesetzt, widersprechend, widerstreitend, oder einstimmig (§. 137). *)

*) Die sogenannten subkontraren Urtheile (Einige A sind B — Einige d. h. andre A sind nicht B)

sind zwar auch von verschiedner Qualität, haben aber nicht dasselbe Subjekt, weil sie sich auf verschiedne Theile eines Ganzen (A) beziehn. Sie bilden daher nur einen scheinbaren Gegensatz; denn sie heben sich nicht auf, können beide wahr sein, und stehen neben einander (judicia juxta se posita). Wenn aber geurtheilt würde: Ein A ist B — Ein und dasselbe A ist nicht B (dieser Winkel ist recht — dieser Winkel ist nicht recht), so wäre der Gegensatz nicht nur wirklich, sondern auch kontradiktorisch; denn es würde direkt aufgehoben; es gäbe dann kein drittes Urtheil außer ihnen, das wahr sein könnte; eins müsste wahr, das andre falsch sein. Würde ferner geurtheilt: Alle A sind B — Einige A sind nicht B, oder: Einige A sind B — Kein A ist B, so wäre der Gegensatz wieder kontradiktorisch; denn auch hier würde das Urtheil: Alle A sind B, durch das Urtheil: Einige A sind nicht B d. h. Nicht alle A sind B, geradezu aufgehoben, und eins von beiden müsste wahr sein, wie auch im zweiten Falle. Würde aber geurtheilt: Alle A sind B — Kein A ist B, so wäre der Gegensatz bloß kontrar; denn es würde nicht bloß geleugnet, daß alle A seien B, sondern behauptet, daß gar kein A sei B, und es gäbe dann noch andre Urtheile außer diesen, welche wahr sein könnten (Einige A sind B — Einige A sind nicht B), so daß jene beiden zugleich falsch wären. Man muß also bei wirklich entgegengesetzten Urtheilen auch auf ihre Quantität sehen, um zu bestimmen, ob sie kontradiktorisch oder kontrar seien. Auf hypothetische und disjunktive Urtheile lässt sich dieß leicht anwenden, wenn man nur darauf achtet, ob der Gegensatz auf die Konsequenz und die Disjunkzion als solche, oder auf das Hinterglied und die Trennungsstücke gehe.

§. 157.

Relazionsverschiedenheit der Urtheile.

Wenn zwei Urtheile dergestalt verschieden sind, daß deren Hauptbestandtheile ihr wechselseitiges Ver-

hältniß ganz vertauscht haben, so stehen sie im Verhältnisse der Umkehrung oder Umwendung (methathesis logica, conversio) und heißen selbst umgekehrte oder umgewandte Urtheile (judicia conversa), von welchen das erste umgekehrt im engern Sinne (conversum sensu strictiori) und das zweite umkehrend (convertens) ist. Diese Umkehrung als eine Verändrung des Gedankens selbst ist daher von der Versetzung als einer bloßen Veränderung des Ausdrucks wohl zu unterscheiden (§. 147. Anm.) *)

*) Wenn aus dem Urtheile A ist B das Urtheil B ist A wird, so daß dort A Subjekt und B Prädikat ist, hier aber das umgekehrte Verhältniß stattfindet, so heißt ebendarum diese Veränderung eine Umkehrung. An sich entspringt also daraus bloß eine Relazionsverschiedenheit der Urtheile. Weil aber A und B in Ansehung ihres Umfangs sehr verschieden sein können, so können daraus auch andre Verschiedenheiten hervorgehn. Man unterscheidet daher mit Recht drei Arten der Umkehrung:

1. Die reine oder einfache (conversio pura s. simplex), wenn beide Urtheile einerlei Quantität und Qualität haben. Kein A ist B — Kein B ist A. Einige A sind B — Einige B sind A.

2. Die zufällige (conversio per accidens), wenn die Quantität verändert ist. Alles A ist B — Einige B sind A.

3. Die gegensetzende (conversio contraponens), wenn die Qualität verändert ist. Alles A ist B — Kein Nicht-B ist A. Das Prädikat des ersten Urtheils (B) ist hier in sein Gegentheil (Nicht-B) verwandelt, weshalb diese Art der Konversion auch schlechtweg Kontraposizion heißt. Bei hypothetischen und disjunktiven Urtheilen findet eine wahre Umkehrung nur selten statt, weil Grund und Folge, Ganzes und Theile in einem ganz andern Verhältnisse zu einander stehn, als die Elemente eines kate-

gorischen Urtheils. — Die Modalitätsverschiedenheiten der Urtheile erhellen aus §. 151. von selbst.

§. 158.

Inhaltsverschiedenheit der Urtheile.

In Ansehung ihres eigenthümlichen Gehalts können die Urtheile unendlich verschieden sein, und die Logik als bloß formale Wissenschaft kann darüber keinen Aufschluß geben. Wenn man daher die Urtheile in analytische, deren Prädikat schon im Subjekte liegt, und synthetische, deren Prädikat durch einen besondern Verstandesakt erst zum Subjekte hinzukommt — in theoretische, die etwas zum Behufe der bloßen Erkenntniß aussagen, und praktische, durch welche das Handeln bestimmt werden soll — in demonstrable, die eines Beweises fähig und bedürftig, folglich nur mittelbar gewiß sind, und indemonstrable, die keinen Beweis zulassen und fodern, mithin unmittelbar gewiß sind — u. s. w. eintheilt: so muß die Logik diese Unterschiede zwar anerkennen, kann sie aber nicht weiter rechtfertigen.

§. 159.

Wissenschaftliche Verschiedenheiten der Urtheile.

In wissenschaftlicher Hinsicht endlich haben die Urtheile einen sehr verschiednen Charakter, je nachdem sie in einem Systeme von Erkenntnissen, wörtlich dargestellt, als Hauptsätze oder Nebensätze, als Grundsätze oder Folgesätze, als einheimische oder entlehnte Sätze, als nothwendige oder beliebige Sätze erscheinen. *)

*) In älteren Lehrbüchern der Mathematik, zum Theil auch der Philosophie, besonders aus der wolfischen

Schule, werden die Sätze nach jenem Charakter unter folgenden Titeln aufgeführt:

1. Axiome — theoretische Sätze von unmittelbarer Gewissheit, wiewohl ἀξιωμα bei den Griechen selbst oft das Urtheil überhaupt bedeutet, wie δοξα.

2. Postulate (Heischesätze, Foderungen) — praktische Sätze von unmittelbar einleuchtender Ausführbarkeit (also verschieden von den Postulaten der praktischen Vernunft, als Glaubenswahrheiten betrachtet — §. 81). Beide sind als Grundsätze (Fundamental- oder Elementarsätze) anzusehn.

3. Theoreme (Lehrsätze im engern Sinne) — theoretische Sätze, welche erst zu erweisen sind, mithin aus dem eigentlichen Satze (thesis) und dessen Beweise (demonstratio) bestehn.

4. Probleme (Aufgaben) — praktische Sätze, deren Ausführbarkeit darzuthun ist, die folglich aus der eigentlichen Aufgabe (quaestio), der Auflösung (resolutio) und dem Beweise der Richtigkeit dieser Auflösung bestehn, wenn nicht aus der Weise der Auflösung deren Richtigkeit schon einleuchtet. Nr. 3. und 4. werden also aus Nr. 1. und 2. abgeleitet oder gefolgert (deducuntur). Doch unterscheidet man davon noch

5. Korollarien oder Konsektarien, auch Porisme (Zusätze oder Folgerungen) — Sätze, die aus den vorher förmlich bewiesenen (Nr. 3. und 4.) ohne neuen Beweis hervorgehn.

6. Empeireme (Erfahrungssätze) — Sätze, deren Wahrheit auf Beobachtungen oder Versuchen beruht (experientiae et experimenta).

7. Hypothesen (Wahl- oder willkürliche Sätze) — Sätze, die auf einer gewissen Uebereinkunft beruhen, wie die Eintheilung des Kreises in 360 Grade (also verschieden von den Hypothesen als wahrscheinlichen Annahmen oder Voraussetzungen — §. 88).

8. Lemme (Lehnsätze) — Sätze, die aus andern Wissenschaften zur Beweisführung erborgt werden, wiewohl λημμα (sumtio) bei den Alten jeden zum

Beweisen angenommenen Satz, besonders den Obersatz eines Schlusses bedeutet.

9. **Scholien** (Anmerkungen) — Sätze, die allerlei anderweite (historische, literarische &c.) Notizen enthalten, folglich auch meist Lehnsätze sind, aber nicht zum Beweisen gebraucht werden.

C. Von den Schlüssen

oder

Syllogistik.

§. 160.

Das Schließen.

Wenn mehre Urtheile dergestalt auf einander bezogen werden, daß man die Gültigkeit des einen durch das andre erkennt, so **schließt** man. Das **Schließen** (concludere, ratiocinari) ist also eine Geistesthätigkeit, wodurch eine Mehrheit von Urtheilen im Bewusstsein zu einem sich selbst begründenden Ganzen verknüpft wird. Es kann daher auch ein **Folgern** genannt werden, weil jene Urtheile sich als Grund und Folge zu einander verhalten müssen, wiewohl beim Schließen nicht bloß gefolgert, sondern auch das Gefolgerte mit dem, woraus es folgt, auf das Innigste zu einem Ganzen verbunden wird. *)

*) Gefolgert wird zwar auch im hypothetischen Urtheile (§. 150. b), aber nicht geschlossen, weil dazu eine Mehrheit von Urtheilen gehört. Wie viel, bleibt noch unbestimmt. Das Schließen kann daher auch für ein **vermitteltes Urtheilen** erklärt werden, und da das Urtheilen ein Denken ist, so ist es auch das Schließen.

1: Matter
2: Form
3: Syllogism

§. 161.

Der Schluß.

Der Schluß (conclusio sensu latiori, ratiocinium) als ein Inbegriff von Urtheilen, die als Grund und Folge zusammenhangen, oder als eine in sich selbst vollendete (gleichsam abgerundete) Gedankenreihe, ist demnach verschieden von dem geschlossenen Urtheile (judicium conclusum s. conclusio sensu strictiori), welches das durch das Schließen vermittelte Urtheil selbst, also gleichsam der Schluß (das Ende) des Schlusses ist. Da sich nun im Schlusse das Denkvermögen in seiner höchsten logischen Thätigkeit zeigt, so heißt es in dieser Beziehung vorzugsweise Vernunft (§. 124). *)

*) Die Erklärung: Vernunft ist das Vermögen zu schließen, ist also zwar nicht unrichtig, aber doch nur einseitig. Die Griechen nannten den Schluß, als ein Erzeugniß der Vernunft, auch schlechtweg λογος, bestimmter aber συλλογισμος. Syllogistik kann daher sowohl die Theorie der Schlüsse (επιστημη συλλογιστικη) als auch die Kunst zu schließen (τεχνη συλλογιστικη) bedeuten.

§. 162.

Gehalt[1] und Gestalt[2] des Schlusses.[3]

Der Gehalt oder Stoff eines Schlusses (materia syllogismi) sind die einzelen Urtheile oder Sätze, woraus er besteht, sammt den darin vorkommenden Begriffen (propositiones cum terminis suis); seine Gestalt (forma syllogismi) aber ist die Art und Weise ihrer Verknüpfung zu einem geschlossenen Ganzen. Da nun jene Urtheile als

Grund oder Bedingung und als Folge oder Bedingtes auf einander bezogen werden und die Bedingung dem Bedingten natürlicher Weise vorgeht: so heißt derjenige Theil des Schlusses, welcher die Bedingung enthält, das Vorausgeschickte (praemissum) oder, als eine Mehrheit von wörtlich dargestellten Urtheilen gedacht, die Vordersätze (praemissae scil. propositiones), derjenige Theil aber, welcher das Bedingte enthält, das Geschlossene (conclusum), auch der Hinter- oder Schlussatz (conclusa scil. propositio, conclusio sensu strictiori). Die Verbindung zwischen beiden (synthesis praemissi et conclusi) bezeichnet das Wörtchen Also (ergo). *)

*) Dieses Wörtchen gehört nicht ausschließlich zum Schlussatze, sondern auch zu den Vordersätzen, indem es den Uebergang von diesen zu jenem vermittelt. Es ist daher falsch, zu sagen, die Materie des Schlusses bestehe in den Vordersätzen, die Form im Schlussatze; denn dieser gehört, einzeln betrachtet, ebenfalls zur Materie, und die Form ist auch von den Vordersätzen abhängig. Uebrigens unterscheide man die wesentliche Form des Schlusses von der bloß zufälligen. Jene ist bestimmt durch das innere Verhältniß der Schlussmaterialien, welches dieselben zu einem logischen Ganzen verknüpft; diese ist bestimmt durch die äußere Darstellung des Schlusses, welche mannigfaltigen Abänderungen unterliegt.

§. 163.

Die Vordersätze.

Deren muß es in einem vollständigen Schlusse wenigstens zwei geben. Denn um einen solchen Schluß auf eine dem natürlichen Gedankengange angemessene Weise zu bilden, bedarf man erstlich eines allgemeinen Satzes, aus welchem mit Sicher-

heit gefolgert werden kann. Dieser heißt der **Obersatz** (propositio major) und ist das eigentliche Prinzip der Folgerung für den gegebnen Schluß, folglich eine Regel, in welcher etwas enthalten, was als Bedingung anzusehen. Sodann muß ein andrer Satz aufgestellt werden, welcher die Beziehung der Regel mit ihrer Bedingung auf etwas Bestimmtes vermittelt. Dieser heißt der **Untersatz** (propositio minor) oder die **Annahme** (assumtio, vulgo subsumtio). *)

*) Die Griechen nannten den Obersatz λημμα, sumtio, den Untersatz προςληψις, assumtio, aber auch beide Sätze schlechtweg λημματα, daher λογος μονολημματος einen Schluß mit nur einem Vordersatze bedeutet. Daß es dergleichen nicht gebe, sondern, wo nur eine Prämisse zum Vorschein komme, die andre weggelassen, folglich der Schluß abgekürzt sei, behauptete schon Chrysipp, wie Sextus Emp. (adv. math. VIII, 443) bezeugt, der ihn fälschlich bestreitet. Denn die Synthese im Schlusse setzt eine These und Antithese voraus. Es giebt daher keine wirklich unmittelbaren oder Verstandesschlüsse, auch keine Schlüsse der Urtheilskraft, sondern alle sind mittelbare oder Vernunftschlüsse. Ob und wenn die Prämissen schlechthin (ohne Beweis) gelten oder nicht, kann die Logik nicht bestimmen. Die Eintheilung der Schlüsse in erweisliche und unerweisliche (λογοι αποδεικτοι και αναποδεικτοι, syllogismi demonstrabiles et indemonstrabiles) ist daher ebenfalls unlogisch, und bezieht sich mehr auf die Urtheile, woraus die Schlüsse bestehn, als auf diese selbst (§. 158).

§. 164.

Der Schlussatz.

Dieser enthält die Folgerung selbst, welche aus den Vordersätzen gezogen und wodurch der Schluß

vollendet wird. Der Schlussatz ist also ein Urtheil, dessen Nothwendigkeit durch seine Beziehung auf die in einer allgemeinen Regel enthaltene Bedingung anerkannt wird. In dieser Beziehung erscheint er als ein besondres Urtheil, wenn er auch für sich betrachtet eine höhere Quantität hat. Man kann daher das Schließen auch als ein Ableiten des Besondern aus dem Allgemeinen betrachten. *)

*) Das umgekehrte Verfahren, die Ableitung des Allgemeinen aus dem Besondern, ist nicht rein logisch; denn es gründet sich auf empirische Indukzion und Analogie, wovon die angewandte Denklehre handeln wird. Da übrigens der Schlussatz, indem er zu den Vordersätzen hinzukommt, die in diesen zwei Sätzen gegebne Gedankenreihe begränzt oder beschließt, so nannten ihn die Griechen ganz schicklich *επιφορα*, illatio, und *συμπερασμα*, confinitio s. complexio. Das lateinische Conclusio aber ist vieldeutig, weil es sowohl das Schließen selbst, als auch den Schluß im Ganzen und den letzten Theil desselben bedeutet (§. 161). Uebrigens kann der Schlussatz auch bloß zufällig wahr sein, wenn er nicht aus den gegebnen Vordersätzen hervorgeht, sondern entweder unmittelbar gewiß oder ein Ergebniß andrer Vordersätze ist.

§. 165.

Prinzip der Syllogistik.

Der oben (§. 121) aufgestellte Grundsatz der Verknüpfung ist auch der oberste Grundsatz für alle Schlüsse, mithin das allgemeine Prinzip der Syllogistik, da in jedem Schlusse die Nothwendigkeit eines gewissen Urtheils wegen seiner Beziehung auf die in einer allgemeinen Regel enthaltene Bedingung anerkannt wird. Es lässt

sich daher jener Grundsatz als syllogistisches Prinzip auch in folgender Formel aussprechen: *Jedes Urtheil ist nothwendig, auf welches als Folge die in einer allgemeinen Regel enthaltene Bedingung als Grund bezogen werden kann.* *)

*) *Grundsatz der Vernünftigkeit* (principium rationalitatis) kann dieser Satz nur insofern heißen, als das Schließen für eine Thätigkeit der Vernunft erklärt wird (§. 161).

§. 166.

Die Schlussformen.

Da von der allgemeinen Regel, welche der Obersatz ausdrückt, die Gültigkeit des Schlusses hauptsächlich abhangt; da ferner diese Gültigkeit eigentlich auf dem Verhältnisse der Bedingung im Obersatze zur Aussage im Schlussatze beruht, indem der Untersatz nur den Uebergang von jener zu dieser vermittelt; und da endlich dieses Verhältniß in dem Obersatze selbst auf eine eigenthümliche Art bestimmt sein muß: so muß die Schlussform eben so mannigfaltig sein, als die Form des Obersatzes in Ansehung seiner *Relazion* (§. 150. b). Es giebt daher drei Hauptformen der Schlüsse, eine *kategorische*, eine *hypothetische* und eine *disjunktive*, wozu noch die aus der Verbindung der beiden letzten hervorgehende *dilemmatische* kommt. *)

*) Die Schlussformen lassen sich nicht, wie die Urtheilsformen, in *quantitativer*, *qualitativer* und *modaler* Hinsicht bestimmen. Denn alle Schlüsse tragen das Gepräge der *allgemeinen* und *nothwendigen* Gültigkeit, machen wenigstens darauf

Anspruch, haben also als Schlüsse einerlei Quantität und Modalität, wie verschieden auch die einzelen Urtheile, woraus sie bestehn, in dieser doppelten Hinsicht sein mögen. Dasselbe gilt von der Qualität; denn das Ergo, welches den Schlussatz mit den Vordersätzen verknüpft, ist immer positiv, der Schlussatz mag an und für sich qualitativ bestimmt sein, wie er wolle, Die Schlüsse als solche können also nur in Ansehung der Relazion eine verschiedne Form haben, und diese Verschiedenheit ist nicht von der Relazion des Schlussatzes, sondern von der des Obersatzes abhängig, weil in diesem eigentlich die ganze Kraft des Schlusses liegt. Uebrigens ist hier nur von der wesentlichen Form die Rede (§. 162. Anm.)

§. 167.

Der kategorische Schluß.

In dieser Schlussart wird aus einem kategorischen Urtheile als einer allgemeinen Regel gefolgert: A=B. Es wird nämlich das Subjekt (A) als die Bedingung gesetzt, welcher ein andres Subjekt (C) unterworfen ist: C=A. Hieraus wird dann gefolgert, daß das Prädikat der Regel (B) zu diesem Subjekte (C) sich eben so verhalte, wie zu jenem (A): C=B. Der kategorische Schluß besteht also aus drei Hauptsätzen (propositiones) und drei Hauptbegriffen (termini), deren jeder in jenen zweimal angetroffen wird. A heißt der Mittelbegriff (terminus medius), weil er das Verhältniß der beiden übrigen vermittelt und daher auch nur in den Vordersätzen angetroffen wird. C und B, welche den Schlussatz bilden, heißen die äußersten (extremi), und zwar C der kleinere oder Unterbegriff (terminus minor), B der größere oder Oberbegriff (terminus major),

weil das Prädikat, als beziehbar auch auf andre Subjekte, ein größeres Gebiet hat, als das Subjekt. *)

*) Die Form eines ordentlich und vollständig ausgedrückten kategorischen Schlusses läßt sich demnach so darstellen:

A = B
C = A
―――――
C = B

Das Prädikat B kann aber sowohl affirmativ (+ B) als negativ (— B oder Nicht-B) sein. Daher kann man sowohl bejahend (in modo ponente) als verneinend (in modo tollente) kategorisch schließen, z. B.:

Mod. pon.
Omnis homo peccator,
Atqui Cajus homo,
―――――
Ergo Cajus peccator.

Mod. toll.
Nullus homo justus,
Atqui Cajus homo,
―――――
Ergo Cajus non justus.

Der Satz: Nullus homo justus, heißt nämlich: Omnis homo non justus, nicht: Non omnis homo justus. Denn dieser Satz würde bedeuten: Nonnulli s. quidam homines justi.

June 15. 42.

§. 168.

Grundregel dieser Schlussart.

Da in einem kategorischen Schlusse die drei Hauptbegriffe (A, B, C) sich so zu einander verhalten, daß der Mittelbegriff (A) als Merkmal auf den Unterbegriff (C) und der Oberbegriff (B) wieder als Merkmal auf den Mittelbegriff (A) bezogen wird, um ihn ebenso auf den Unterbegriff (C) zu beziehn; so ist die

Grundregel oder das Prinzip aller kategorischen Schlüsse folgender Satz: In welchem Verhältnisse (der Einstimmung oder des Widerstreits) ein gegebnes Merkmal zu einem anderweiten Merkmale eines Dinges steht, in demselben Verhältnisse steht es auch zu diesem Dinge selbst; oder kürzer: Das (positive oder negative) Merkmal eines Merkmals ist auch ein (solches) Merkmal des Gegenstandes, der unter diesem Merkmale steht. *)

*) Die alten Logiker sagten noch kürzer: Nota notae est etiam nota rei, oder: Praedicatum praedicati est etiam praedicatum subjecti. Wenn man nun das erste Merkmal oder Prädikat sowohl bejahend als verneinend denkt, so ist es nicht nöthig, noch hinzuzufügen: Repugnans notae repugnat rei ipsi. Indessen lässt sich allerdings jene Grundregel in folgende zwei auflösen:

1. Für den Modus ponens: Was dem Merkmal eines Dinges zukommt, das kommt auch dem Dinge selbst zu.

2. Für den Modus tollens: Was dem Merkmal eines Dinges widerspricht, das widerspricht auch dem Dinge selbst. Etwas andres bedeutet auch nicht das sogenannte Dictum de omni et nullo. Denn es bedeutet:

1. Quidquid de omni valet, valet etiam de quibusdam et singulis.

2. Quidquid de nullo valet (omnibus repugnat), nec de quibusdam nec de singulis valet. — Uebrigens ist der Zusammenhang der Grundregel des kategorischen Schlusses mit dem oben (§. 122.) aufgestellten Grundsatze der verhältnissmäßigen Gleichheit von selbst klar, indem man das dortige Schema: A=X=B, nur nach der hier gewählten Bezeichnung der Hauptbegriffe des kategorischen Schlusses verwandeln darf in das Schema: C=A=B.

§. 169.

Anderweite Regeln.

Hieraus ergeben sich noch folgende besondre Regeln für die kategorischen Schlüsse:

1. Der Obersatz muß allgemein, kann aber sowohl bejahend als verneinend, folglich auch limitativ sein (§. 150. a).

2. Der Untersatz muß bejahend, kann aber sowohl allgemein als besonder, folglich auch individual sein (§. 149).

3. Der Schlussatz richtet sich in Ansehung der Quantität nach dem Untersatze und in Ansehung der Qualität nach dem Obersatze.

4. In allen drei Sätzen müssen die Hauptbegriffe, besonders der Mittelbegriff, unveränderlich dieselben bleiben. *)

*) Wäre der Obersatz nicht allgemein, so könnte nicht mit Sicherheit aus ihm gefolgert werden; und wäre der Untersatz verneinend, so hieße dieß so viel als, das Subjekt des Schlussatzes stehe nicht unter dem Mittelbegriffe; mithin wäre keine Subsumzion vorhanden. Daher sagten die alten Logiker mit Recht: Ex propositionibus mere negativis et particularibus nihil sequitur. Wäre aber der Mittelbegriff selbst im Obersatze negativ ausgedrückt (z. B. Nicht-vernünftige Wesen sind nicht frei), so könnte auch der Untersatz von gleicher Beschaffenheit sein (z. B. Der Elephant ist nicht-vernünftig d. h. unvernünftig oder vernunftlos) und so dennoch eine wirkliche Subsumzion enthalten. Dieß ist auch bei exklusiven Obersätzen der Fall (z. B. Nur vernünftige Wesen sind frei, was ebensoviel heißt als: Nicht-vernünftige Wesen sind nicht frei). Die Regel: Conclusio sequitur partem debiliorem, folgt aus Nr. 3. Denn ist der Obersatz negativ, so ist er in dieser Hinsicht schwächer als der Untersatz, und ist

der Untersatz partikular, so ist er in dieser Hinsicht schwächer als der Obersatz. Der Schlussatz aber richtet sich in eben diesen Hinsichten nach beiden zugleich. Daher auch die Regel: Nec plus nec minus insit in conclusione, quam in praemissis. — Enthielte der Ausdruck eines Hauptbegriffs eine Zweideutigkeit (amphibolia), so kämen vier Hauptbegriffe (quaternio terminorum) heraus, und der Schluß verlöre dadurch alle Bündigkeit. Er heißt dann scherzhaft ein logischer Vierfüßler (animal quadrupes, auch vulpecula).

§. 170.

Der hypothetische Schluß.

In dieser Schlussart wird aus einem hypothetischen Urtheile als einer allgemeinen Regel gefolgert: Wenn A, so B. Da in einem solchen Urtheile nur der Zusammenhang zwischen dem Vordergliede (A) und dem Hintergliede (B) als Grund und Folge anerkannt, aber nicht bestimmt wird, ob auch eins von beiden, an sich betrachtet, wirklich stattfinde oder nicht: so muß, um dieß zu bestimmen, entweder das Vorderglied gesetzt werden, um hernach auch das Hinterglied zu setzen, oder das Hinterglied aufgehoben werden, um hernach auch das Vorderglied aufzuheben. Der hypothetische Schluß besteht also ebenfalls aus drei Hauptsätzen, kann aber, je nachdem der Obersatz beschaffen, weniger oder mehr als drei Hauptbegriffe haben. *)

*) Die Form eines ordentlich und vollständig ausgedrückten hypothetischen Schlusses lässt sich demnach so darstellen:

Wenn A ist — so ist B

Nun ist A	Nun ist B nicht
Also ist auch B	Also ist auch A nicht.

Es giebt daher auch hier einen Modus ponens, wo man schließt: Atqui verum prius, ergo et posterius, und einen Modus tollens, wo man schließt: Atqui falsum posterius, ergo et prius. Ist nun A und B einfach, so hat der Schluß nur zwei Hauptbegriffe, z. B.:

Mod. pon.

Si delictum est, etiam puniendum est,
Atqui verum prius etc.

Ist beides zweifach, so hat er vier Hauptbegriffe, z. B.:

Mod. toll.

Si delicta non puniuntur, deus est injustus,
Atqui falsum posterius etc.

Daß er auch nur drei haben könne, versteht sich hieraus von selbst.

§. 171.

Grundregel dieser Schlußart.

Da in einem hypothetischen Schlusse das Vorderglied des Obersatzes Grund oder Bedingung und das Hinterglied Folge oder Bedingtes ist, und da es widersinnig wäre, nach Setzung eines Grundes dessen Folge aufheben oder nach Aufhebung einer Folge den Grund dieser Folge setzen zu wollen, so ist die Grundregel oder das Prinzip aller hypothetischen Schlüsse folgender Satz: Die gesetzte Bedingung setzt das Bedingte und das aufgehobne Bedingte hebt die Bedingung (als Bedingung von diesem Bedingten) mit auf. *)

*) Die alten Logiker sagten: Ab affirmatione rationis ad affirmationem rationati, a negatione rationati ad negationem rationis valet consequentia, oder kürzer: Posita conditione ponitur con-

ditionatum, sublato conditionato tollitur conditio. Wenn nun das Vorderglied die einzig mögliche Bedingung des Hintergliedes wäre, so ließen sich beide Moden der hypothetischen Schlussart auch umkehren, so daß man setzend von der Wahrheit des Hintergliedes auf die des Vordergliedes, und aufhebend von der Falschheit des Vordergliedes auf die des Hintergliedes schlösse. Da man aber jenes nicht logisch beurtheilen kann, und da sich auch aus einem falschen Grunde eine wahre Folge ableiten lässt, während aus einem wahren Grunde bei richtiger Folgerung sich nie eine falsche Folge ergeben kann: so kann die Logik nur gestatten, daß man entweder von der Wahrheit des Vordergliedes auf die des Hintergliedes, oder von der Falschheit des Hintergliedes auf die des Vordergliedes schließe.

§. 172.

Anderweite Regeln.

Hieraus ergeben sich noch folgende besondre Regeln für die hypothetischen Schlüsse:

1. Der Obersatz ist zwar im Ganzen quantitativ und qualitativ immer derselbe, kann aber theilweise sowohl allgemein und besonder, als auch bejahend und verneinend sein (§. 150. b. Anm.).

2. Der Untersatz lässt ebendeswegen jede quantitative und qualitative Bestimmung zu, je nachdem er kategorisch setzt oder aufhebt.

3. Der Schlussatz richtet sich in beiderlei Hinsicht nach demjenigen Gliede des Obersatzes, welches im Untersatze nicht assumirt worden.

4. Im Obersatze muß Konsequenz und im Untersatze richtig assumirt sein, wenn der Schlussatz gelten soll. *)

*) Ob beides in den Vordersätzen geschehen, lässt sich logisch nicht beurtheilen. Daß aber der Schlussatz sich quantitativ und qualitativ nach dem nicht assumirten Gliede des Obersatzes richtet, kommt daher, daß eben von einem Gliede desselben auf das andre geschlossen wird; und er richtet sich danach beim Mod. pon. geradezu, beim Mod. toll. aber durch Entgegensetzung, weil dann das Vorderglied um des Hintergliedes willen aufgehoben wird. Uebrigens ist es nicht nur unnöthig, den hypothetischen Schluß in einen kategorischen zu verwandeln, da jener an sich eben so kräftig sein kann, als dieser, sondern auch unmöglich, wenn der hypothetische Schluß nicht zufällig drei Hauptbegriffe hat, die sich als Unter- Mittel- und Oberbegriff auf einander beziehen lassen. — Hypothetische Schlüsse, die auch im Untersatze hypothetisch, lassen sich wohl bilden, kommen aber selten vor, und würden auch nur einen hypothetischen Schlussatz geben.

§. 173.

Der disjunktive Schluß.

In dieser Schlussart wird aus einem disjunktiven Urtheile als einer allgemeinen Regel gefolgert: A ist entweder B oder C. Da in einem solchen Urtheile nur ausgesagt wird, daß zwei oder auch mehr entgegengesetzte und einander ausschließende Begriffe (B, C) bloß mögliche Prädikate eines gewissen Subjekts (A) seien, ohne zu bestimmen, welches von ihnen demselben wirklich zukomme: so muß, um dieß zu bestimmen, entweder das Eine gesetzt und daraus die Aufhebung des Andern, oder das Eine aufgehoben und daraus die Setzung des Andern gefolgert werden. Der disjunktive Schluß besteht also ebenfalls aus drei Hauptsätzen, kann aber, je nachdem der

Obersatz beschaffen, auch mehr als drei Hauptbegriffe haben. *)

*) Die Form eines ordentlich und vollständig ausgedrückten disjunktiven Schlusses lässt sich demnach so darstellen:

A ist entweder B oder C

Nun ist es B	Nun ist es nicht B
Also ist es nicht C	Also ist es C

Es giebt daher auch hier einen Modus ponens (oder richtiger ponendo tollens), wo man schließt: Atqui verum prius, ergo falsum posterius, und einen Modus tollens (oder richtiger tollendo ponens), wo man schließt: Atqui falsum prius, ergo verum posterius. Doch kann das Setzen und Aufheben bei jedem Gliede der Disjunkzion anheben. Es wird aber dabei vorausgesetzt, daß die Disjunkzion rein logisch sei, mithin aus kontradiktorischen Prädikaten bestehe, die sich verhalten wie B und Nicht-B (§. 137). Bestände sie aber aus kontraren Prädikaten, so könnt' es deren mehr als zwei geben (B, C, D...); beide Moden verdoppelten sich alsdann, je nachdem bestimmt oder unbestimmt gesetzt oder aufgehoben würde, und der ganze Schluß hätte auch mehr als drei Hauptbegriffe. So würde aus dem Obersatze:

Terra est vel sole major vel minor vel ei aequalis,

im Mod. pon. ebensowohl bestimmt:

Atqui est minor,

als unbestimmt:

Atqui est vel major vel minor,

assumirt werden können, wenn man nur erst die Ungleichheit jener beiden Körper, aber noch nicht ihr wahres Größenverhältniß erkannt hätte. Und ebenso im Mod. toll. Da übrigens jeder kontrare Gegensatz sich leicht in einen kontradiktorischen verwandeln lässt (indem man A, B, C verwandelt in A und Nicht-A, dieses in B und Nicht-B u. s. f.): so bedarf es für die disjunktiven Schlüsse mit kontraren Trennungsstücken keiner besondern Regeln.

§. 174.

Grundregel dieser Schlussart.

Da in dem Obersatze eines disjunktiven Schlusses die Trennungsstücke, wenn sie einander geradezu entgegengesetzt sind, als Prädikate gedacht werden, von welchen eins dem Subjekte zukommen muß, aber auch nur eins ihm zukommen kann; so ist die **Grundregel** oder das **Prinzip** dieser Schlussart folgender Satz: **Wenn von zwei kontradiktorischen Merkmalen eins gesetzt wird, so wird das andre aufgehoben, und umgekehrt.** *)

*) Dieser Satz ist kein andrer, als der schon oben (§. 120) aufgestellte Grundsatz der Entgegensetzung, und lässt sich auch so ausdrücken: Ab unius contradictorii positione ad negationem, negatione ad positionem alterius valet consequentia. Da sich nun der kontrare Gegensatz leicht in einen kontradiktorischen verwandeln lässt, so gilt jene Regel auch für disjunktive Schlüsse mit kontraren Trennungsstücken. Auf diese aber besonders bezogen müsste sie so lauten: Welches Trennungsstück nicht bestimmt oder unbestimmt gesetzt wird, wird aufgehoben, und welches nicht aufgehoben wird, wird bestimmt oder unbestimmt gesetzt.

§. 175.

Anderweite Regeln.

Hieraus ergeben sich noch folgende besondre Regeln für die disjunktiven Schlüsse:

1. Der Obersatz hat in Ansehung der Quantität und Qualität, als **Ganzes** betrachtet, stets dieselbe Form, lässt aber **theilweise** betrachtet

jede formale Bestimmung der Art zu (§. 150. b. Anm.).

2. Das letzte gilt auch vom Untersatze, wenn er von zwei Trennungsstücken kategorisch setzt oder aufhebt.

3. Der Schlussatz hat dann auch einerlei Quantität mit dem Untersatze, aber die entgegengesetzte Qualität.

4. Ohne richtige Disjunkzion im Obersatze und richtige Assumzion im Untersatze hat der Schlussatz keine Gültigkeit. *)

*) Ist die Disjunkzion kontradiktorisch, so ist sie allemal richtig, weil es dann kein Drittes giebt. Ist sie aber kontrar, so könnte wohl ein Theilungsglied fehlen oder zuviel sein, wodurch dann auch die Assumzion unrichtig werden könnte. Darüber kann aber die Logik keinen Aufschluß geben (z. B. ob die Menschen bloß entweder weiße oder schwarze Haut haben). Bei vielgliedrigen Disjunkzionen kann auch der Unter- oder Schlussatz disjunktiv ausfallen. Assumirt man nur bedingungsweise, so muß auch der Schlussatz bedingt ausgesprochen werden. Umwandlung der disjunktiven Schlussform in die hypothetische kann stets, in die kategorische nur bei drei Hauptbegriffen stattfinden, verstärkt aber die Bündigkeit des Schlusses nicht.

§. 176.

Der dilemmatische Schluß.

Wie sich die hypothetische Urtheilsform mit der disjunktiven verbinden lässt (§. 150. b. Anm.), so kann auch in Ansehung dieser beiden Schlussformen eine solche Verbindung stattfinden. Hieraus entsteht die dilemmatische Schlussform, vermöge der nach Aufstellung eines hypothetisch-disjunktiven Obersatzes die ganze Disjunkzion als Hinterglied desselben im

Untersatze aufgehoben wird, um im Schlussatze auch das Vorderglied aufzuheben. Die Regeln dieser Schlussart sind keine andern als die bisher (§. 170 — 175) aufgestellten. *)

*) Ein Dilemma ist nichts andres als ein durchgängig aufhebender (in modo omnino tollente gebildeter) hypothetisch-disjunktiver Schluß. Man nennt es daher auch wohl scherzhaft einen gehörnten Schluß (syllogismus cornutus — verschieden von der quaestio cornuta oder κερατινη der Alten). Ist die Disjunkzion des Obersatzes nur zweigliedrig, so ist der Schluß ein eigentliches Dilemma (syllogismus bicornis); ist sie mehrgliedrig, so heißt er ein Polylemma (syllogismus multicornis), welches dann nach der Zahl der Glieder Trilemma, Tetralemma u. s. w. heißt. Die Form des Dilemma ist:

Wenn A wäre, so müsste entweder B oder C sein,
Nun ist aber weder B noch C,
Also ist auch nicht A.

Man braucht daher diese Schlussart gern zur Widerlegung fremder Behauptungen, die man als Hypothese aufstellt, um daraus allerlei ungereimte Folgerungen herzuleiten und so die Hypothese selbst umzuwerfen. Sie lässt sich aber auch leicht zu sophistischen Blendwerken misbrauchen und muß deshalb um so strenger geprüft werden.

§. 177.

Modifikazionen der Schlussform.

Wenn die Schlüsse als innere Gedankenverknüpfungen äußerlich dargestellt werden, so kann ihre Gestalt mancherlei Veränderungen erleiden, woraus die äußere und zufällige Form derselben hervorgeht (§. 162. Anm.). Sie lassen sich daher zuvörderst in förmliche und nichtförmliche

eintheilen. Jene enthalten alles, was zu einem Schlusse gehört, in der dem natürlichen Gedankengange entsprechendsten Ordnung, und heißen daher auch vollständige, ausführliche, offenbare und ordentliche Schlüsse. Diese (die nichtförmlichen) aber können theils manches zum Schlusse Gehörige nicht darstellen, und heißen dann unvollständige, abgekürzte, auch versteckte Schlüsse (ratiocinia cryptica) — theils in der Stellung ihrer Sätze und Begriffe von der natürlichen Ordnung mehr oder weniger abweichen und heißen dann außerordentliche, verkehrte, auch unreine oder vermischte Schlüsse (ratiocinia impura s. mixta, syllogismi hybridae).

§. 178.

Abgekürzte Schlüsse.

Wenn ein Schluß durch Zusammenziehung abgekürzt wird, so fügt man bloß dem Schlussatze den Grund seiner Gültigkeit kurz bei, entweder voraus schickend oder anhängend, und überlässt es dem Nachdenken, daraus die Vordersätze zu entwickeln. Der Schluß heißt dann selbst ein zusammengezogner (ratiocinium contractum). Wird er aber durch Verstümmelung abgekürzt, so wirft man nur einen der Vordersätze weg, und überlässt es dem Nachdenken, den andern zu finden. Der Schluß heißt dann selbst ein verstümmelter (ratiocinium decurtatum) oder auch ein Enthymem, welches von der ersten Ordnung ist, wenn der Obersatz, und von der zweiten, wenn der Untersatz fehlt. Im letzten Falle geht man vom Obersatze gleich zum Schlussatze, also durch einen

scheinbaren Sprung über, der aber nicht fehlerhaft ist, wenn es dem Schlusse nur sonst nicht an innerer Bündigkeit mangelt.

§. 179.

Unmittelbare Schlüsse.

Zu den abgekürzten Schlüssen und zwar zu den Enthymemen der ersten Ordnung gehören auch die sogenannten unmittelbaren oder Verstandesschlüsse (§. 163. Anm.). Denn in allen kann und muß ein Obersatz hinzugedacht werden, wenn die Gedankenreihe vollständig sein soll, man mag nun durch Gleichheit (per pariationem) oder durch Unterordnung (per subalternationem) oder durch Entgegensetzung (per oppositionem) oder durch Umkehrung (per conversionem) oder durch bloße Veränderung der Modalität (per modalitatem) schließen.

§. 180.

Gleichheitsschlüsse.

Ein Gleichheitsschluß (ratiocinium pariationis s. aequipollentiae, conclusio ad aequipollentem scil. propositionem) entsteht, wenn man die Wahrheit oder Falschheit eines Satzes aus einem andern folgert, der bloß im Ausdrucke von jenem verschieden ist (§. 154). Die Möglichkeit einer solchen Folgerung setzt einen hypothetischen Obersatz voraus. *)

*) Um zu schließen: Gott ist allwissend — also ist ihm nichts unbekannt, muß ich in Gedanken voraussetzen: Wenn Gott allwissend ist, so ist ihm nichts unbekannt.

Gälte dieser bloß gedachte, obwohl nicht ausgesprochne, Obersatz nicht, so wäre der ganze Schluß ungültig; und so in allen folgenden Fällen.

§. 181.

Unterordnungsschlüsse.

Ein **Unterordnungsschluß** (ratiocinium subalternationis s. conclusio ad subalternam) entsteht, wenn man aus der Beziehung eines besondern Satzes auf einen allgemeinen, der jenen unter sich befasst, eine Folgerung bildet (§. 155). Man mag aber auf diese Art von der Wahrheit des Allgemeinen auf die des Besondern oder von der Falschheit des Besondern auf die des Allgemeinen schließen, so muß man allemal in Gedanken einen hypothetischen Obersatz voraussetzen. *)

*) Die alten Logiker sagten in Bezug auf diese Schlüsse: Ab universali ad particulare valet — a particulari ad universale non valet consequentia. Die erste Regel will sagen: Man kann von der Wahrheit des Allgemeinen auf die des Besondern schließen: Alle A sind B — also sind einige A auch B. Der Obersatz dazu ist: Wenn **alle** A sind B, so sind es auch **einige**. Man kann aber nicht von der Falschheit des Allgemeinen auf die des Besondern schließen, weil ein allgemeiner Satz (z. B. alle Thiere haben Federn) falsch, und der besondre (einige Thiere haben Federn) dennoch wahr sein kann. Darum kann man nun auch nach der zweiten Regel von der Wahrheit des Besondern nicht auf die des Allgemeinen geradezu schließen. Man müsste erst so viele Besonderheiten aufzählen (inducere), daß es **wahrscheinlich** würde, man habe alles Besondre, mithin das Allgemeine selbst erschöpft. Dieß gäbe den **Indukzionsschluß**, von welchem die angewandte Denklehre handeln wird. Wohl aber kann man von der Falschheit des Besondern auf die des Allgemeinen schließen; denn wenn es

z. B. falsch ist, daß einige Planeten im Kreise um die Sonne laufen, so wird es um so mehr falsch sein, daß die Bahnen aller Planeten kreisrund seien. Dieser Obersatz begründet aber erst die Möglichkeit einer daraus abzuleitenden Assumzion und Konklusion.

§. 182.

Entgegensetzungsschlüsse.

Wenn man aus der Aufeinanderbeziehung solcher Sätze folgert, die wechselseitig setzen und aufheben, so entsteht ein Entgegensetzungsschluß (ratiocinium oppositionis s. conclusio ad oppositam). Da nun der Gegensatz theils Widerspruch, theils bloßer Widerstreit sein kann (§. 156), so giebt es sowohl Widerspruchs- als Widerstreitsschlüsse (ratiocinia contradictionis et contrarietatis). In beiden Fällen muß aber ein hypothetischer Obersatz hinzugedacht werden. *)

*) Bei den Widerspruchsschlüssen schließt man entweder von der Wahrheit des einen widersprechenden Satzes auf die Falschheit des andern, oder umgekehrt, weil einer von beiden wahr sein muß, z. B.: Alle Menschen sind von Natur frei — Also sind nicht einige von Natur Sklaven (φυσει δουλοι, natürlich Unfreie, wie Aristoteles behauptet). Der zu jener Assumzion und Konklusion gehörige Obersatz ist: Wenn alle Menschen von Natur frei sind, so giebt es von Natur keine Sklaven. Da nun zwei bloß widerstreitende (kontrare) Sätze zwar zugleich falsch, aber nicht zugleich wahr sein können, so ist leicht einzusehn, daß man nur von der Wahrheit des einen auf die Falschheit des andern, aber nicht umgekehrt schließen dürfe. Auch hier liegt der Obersatz zum Grunde: Wenn das Eine ist, so ist das Andre nicht. Subkontrarietätsschlüsse giebt es eigentlich nicht, da subkontrare Urtheile keinen wahren Gegensatz bilden (§. 156. Anm.).

§. 183.

Umkehrungsschlüsse.

Wenn man aus der Aufeinanderbeziehung solcher Sätze folgert, deren logische Elemente ihr Verhältniß vertauscht haben, so entsteht ein Umkehrungsschluß (ratiocinium conversionis s. conclusio ad conversam). Da nun die Umkehrung der Urtheile von dreifacher Art ist (§. 157. Anm.), so giebt es auch dreierlei Umkehrungsschlüsse, nämlich: reine oder einfache (ratiocinia conversionis purae s. simplicis), zufällige (r. c. per accidens) und gegensetzende (r. c. contraponentis s. ratiocinia contrapositionis). Ueberall aber ist ein hypothetischer Obersatz hinzuzudenken. *)

*) Um zu schließen: A ist B — also ist B auch A, muß man offenbar von der Voraussetzung ausgehn: Wenn A ist B, so ist B auch A. Da nun diese Voraussetzung nur dann gilt, wenn A und B gleichen Umfang haben (wie die Begriffe: Gleichseitiges und gleichwinkliges Dreieck), ob sie aber solchen haben, nur aus dem Inhalte der Begriffe beurtheilt werden kann: so kann die Logik keine ausreichenden Regeln geben, um alle Fälle zu bestimmen, in welchen auf die eine oder andre Art umkehrend zu schließen. Auch die alte logische Regel:

fEcI simpliciter convertitur, EvA per accid [ens],
AstO per contra [positionem], sic fit conversio tota,

ist ungenügend. Denn es giebt Fälle, wo nicht bloß E und I, sondern auch A einfach umgekehrt werden kann; und wenn E zufällig umgekehrt werden soll, so muß zugleich kontraponirt werden (§. 150, a. Anm. a. E.). So würde aus dem Satze: Keine Pflanze ist leblos, durch Umkehrung mit veränderter Quantität und Qualität geschlossen werden können: Also sind einige nicht-leblose oder lebendige Dinge

Pflanzen. Ueberdieß bezieht sich jene Regel bloß auf kategorische Urtheile, ungeachtet hypothetische und disjunktive auch zuweilen umgekehrt und aus dieser Umkehrung richtige Folgerungen gezogen werden können. So lässt sich aus dem Satze: Wenn ein Richter gerecht ist, so urtheilt er ohne Ansehen der Person, durch Umkehrung mit Recht schließen, daß, wenn jemand nicht ohne Ansehn der Person urtheilt, er auch kein gerechter Richter sei. Und aus dem Satze: Alle Gestirne sind entweder selbleuchtende oder dunkle Körper, folgt durch Umkehrung ganz richtig, daß Körper, die weder selbleuchtend noch dunkel, auch keine Gestirne seien. Indes verliert das disjunktive Urtheil durch Umkehrung seinen Charakter und wird allemal kategorisch.

§. 184.

Modalitätsschlüsse.

Ein solcher Schluß entsteht, wenn man aus einem apodiktischen Urtheile ein assertorisches oder aus diesem ein problematisches von übrigens gleichem Gehalte ableitet (§. 151). Es muß aber dann gleichfalls ein hypothetischer Obersatz hinzugedacht werden. *)

*) Die alten Logiker hatten diese Schlüsse im Sinne, indem sie die Regeln aufstellen: Ab esse ad posse valet — a posse ad esse non valet consequentia. Denn wenn etwas ist, so kann es auch sein; wenn es aber bloß möglich ist, so folgt nicht, daß es auch wirklich sei. Das assertorische Urtheil involvirt also wohl das problematische, wie das apodiktische das assertorische, aber nicht umgekehrt.

§. 185.

Verkehrte Schlüsse.

Wenn man in einem Schlusse die der natürli-

chen Denkordnung angemessne Stellung seiner Sätze oder Begriffe verändert, so entsteht ein außerordentlicher oder verkehrter Schluß (§. 177). Solche Schlüsse heißen auch figurirte, indem man unter einer Schlussfigur (figura syllogistica) eben jene veränderte Stellung der Hauptbestandtheile eines Schlusses zu verstehen hat. Es darf aber durch eine solche Veränderung die Schlusskraft nicht aufgehoben werden, weil sonst ein falscher oder sophistischer Schluß entstehen würde. *)

*) Die ordentliche Schlussform gehört nicht mit zu den syllogistischen Figuren, ob sie gleich die Logiker gewöhnlich dazu rechnen. Ueberhaupt herrscht unter den Logikern über Beschaffenheit, Zahl und Werth dieser Figuren eine große Verschiedenheit der Ansichten. Vergl. Kant's Abhandlung: Die falsche Spitzfindigkeit der syllogistischen Figuren (in Dess. vermischten Schriften, gesammelt von Tieftrunk, B. 1. S. 585 ff.) und des Verf. Diss. de syllogismorum figuris. Königsb. 1808. 4.

§. 186.

Die Schlussfiguren.

Wenn man, wie gewöhnlich, die Schlussfiguren auf die kategorische Schlussform und die Vordersätze eines nach dieser Form gebildeten Schlusses beschränkt, so giebt es überhaupt sieben solcher Figuren, welche sich dadurch anschaulich machen lassen, daß man den Mittelbegriff eines kategorischen Schlusses durch M, den Oberbegriff durch P (Prädikat) und den Unterbegriff durch S (Subjekt) bezeichnet. Das Bild eines ordentlichen kategorischen Schlusses wäre dann folgendes:

M—P
S—M
S—P

welches dem obigen (§. 167) völlig entspricht, indem hier nur die Buchstaben verändert sind. Die Bilder der figurirten Schlüsse aber wären folgende:

1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.
S—M	P—M	M—P	P—M	S—M	M—S	M—S
M—P	S—M	M—S	M—S	P—M	M—P	P—M

S ——— P

Betrachtet man nun diese Bilder in Vergleich mit jenem genauer, so erscheint Nr. 1. als eine thetische oder Satzfigur, indem hier bloß die beiden Vordersätze ihren Platz vertauscht haben, Nr. 2—4. als antithetische oder Begriffsfiguren, indem hier bloß die Begriffe in den Vordersätzen durch Umkehrung versetzt sind, und Nr. 5—7. als synthetische oder kombinirte Figuren, indem hier Sätze und Begriffe zugleich in ihrer Stellung verändert sind. Die Verwandlung eines außerordentlichen Schlusses in einen ordentlichen oder die Zurückführung der Figur auf die ursprüngliche Form (reductio syllogismi figurati) kann also nur dadurch geschehen, daß man jedem versetzten Satze oder Begriffe die ihm gebührende Stelle wieder anweist. *)

*) Aristoteles, der Erfinder der syllogistischen Figuren, die er σχηματα nennt, hat in seinem Organon nur drei aufgeführt, welchen Galen eine vierte beifügte, die daher auch die galenische heißt. Ueber diese entstand aber Streit, weil man sie, wie alle Figuren überhaupt, nur nach der Stellung des Mittelbegriffs beurtheilte, und annahm, daß dieser in der 4. Fig. eine der 1. Fig. entgegengesetzte Stellung haben müsse, welches aber ebensowohl durch Umkeh-

rung als durch Versetzung der Prämissen geschehen kann. Vergl. Zabarellae lib. de quarta syllogismorum figura. Opp. T. I. Sonach kamen folgende vier (eigentlich fünf) Figuren heraus:

1.	2.	3.	4.		
M—P	P—M	M—P	P—M	oder	S—M
S—M	S—M	M—S	M—S		M—P

S ——— P

Diese ganze Theorie taugt aber nichts, weil Nr. 1. keine Figur, sondern die ursprüngliche kategorische Schlußform selbst ist — man nennt ja auch in der Grammatik und Rhetorik nicht die ganz natürliche und ordentliche Stellung der Worte, sondern nur die Abweichungen davon Redefiguren — weil in Nr. 4. eine thetische mit einer antithetischen Figur verwechselt ist, und weil die synthetischen Figuren, die eben so häufig vorkommen, ganz übergangen sind. Die mit dieser falschen Theorie verknüpfte Lehre von den verschiednen Modis figurarum in Ansehung der Quantität und Qualität der Sätze — worauf sich die bekannten, hauptsächlich durch ihre Selblauter bedeutsamen, Kunstwörter: γραμματα oder barbara, εγραψε oder celarent, γραφιδι oder darii, und τεχνικος oder ferio, als Moden der angeblichen 1. Fig. beziehn — bedarf gleichfalls mannigfaltiger Berichtigungen, wie der Verf. in seiner ausführlichen Logik (§. 101 ff.) erwiesen hat.

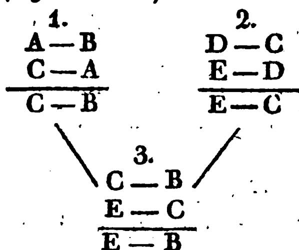
§. 187.

Einfache und zusammengesetzte Schlüsse.

Wiewohl jeder Schluß für sich eine vollendete Gedankenreihe ausmacht, in welcher Beziehung er ein einfacher Schluß (monosyllogismus) heißt, so kann man doch mehre Schlüsse zu einer größeren Gedankenreihe mit einander verbinden, theils um die Gründe der Gründe (der Vordersätze) theils um die Folgen der Folgen (der Schlußsätze) zu

bestimmen. Daraus entstehn zusammengesetzte oder Vielschlüsse (polysyllogismi), welche eine Schlussreihe (series syllogistica) bilden. Da in einer solchen Reihe die Schlüsse selbst sich zu einander wie Gründe und Folgen verhalten müssen, so kann sie sowohl regressiv oder analytisch, als progressiv oder synthetisch gebildet werden, je nachdem der folgende Schluß den Grund des vorhergehenden oder der vorhergehende den Grund des folgenden enthält. Der begründende Schluß (dessen Schlussatz Vordersatz eines andern ist) heißt daher Vorschluß (prosyllogismus) und der begründete (dessen Vordersatz Schlussatz eines andern ist) Nachschluß (episyllogismus). Eine regressive Schlussreihe ist also prosyllogistisch, denn der folgende Schluß begründet in ihr den vorhergehenden, eine progressive aber episyllogistisch, denn der folgende wird in ihr durch den vorhergehenden begründet. *)

*) Wenn die Prämissen eines Schlusses nicht unmittelbar gewiß sind und ihre Gültigkeit durch andere Schlüsse vermittelt wird, so entsteht allemal eine Schlussreihe. Da nun jeder Schluß nur einen Schlussatz, aber zwei Vordersätze hat, so wird, wenn beide durch andre Schlüsse begründet werden sollen, jeder Schluß, als Nachschluß betrachtet, wenigstens zwei Vorschlüsse haben; und so können in einer Schlussreihe die Schlüsse theils als beigeordnet theils als untergeordnet erscheinen, nach folgendem Schema:



Hier ist Nr. 3. der Nachschluß von Nr. 1. und 2. als Vorschlüssen; denn die Schlussätze von diesen (C—B und E—C) sind die Prämissen von jenem. Diese Reihe ist also progressiv oder episyllogistisch. Kehrte man die Ordnung um, so daß Nr. 3. voraus-ginge und Nr. 1. und 2. folgten, so wäre die Reihe regressiv oder prosyllogistisch. Wenn noch unbekannte Gründe für gegebne Prämissen eines Schlusses aufgesucht werden, entsteht allemal eine regressive oder prosyllogistische Reihe. Käme in einer Schlussreihe derselbe Schluß als Vor- und Nachschluß vor, so wäre dieß ein fehlerhafter Kreisschluß (orbis in concludendo s. circulus syllogisticus). Wird einer oder beiden Prämissen eines Schlusses der Grund ihrer Gültigkeit nur kurz beigefügt, ohne daraus einen besondern Schluß zu bilden, so nennen dieß manche Logiker ein Epicherem, obgleich das Wort επιχειρημα jeden Schluß oder Beweis bedeuten kann.

§. 188.

Kettenschlüsse.

Werden mehre Schlüsse dergestalt mit einander verbunden, daß ihre Vordersätze unmittelbar auf einander folgen und einen gemeinschaftlichen Schlussatz erhalten, so entsteht ein Kettenschluß (syllogismus concatenatus) oder ein Schlusshaufe (σωρειτης, syllogismus acervalis). Die Schlüsse werden dann enthymematisch abgekürzt (§. 178), und man kann dabei entweder so verfahren, daß man die Untersätze (außer dem ersten, mit welchem man anhebt) weglässt und nur die Obersätze aufstellt, in welchem Fall ein ordentlicher oder gemeiner Kettenschluß entsteht — oder so, daß man die Obersätze (außer dem ersten, welcher vorausgeht) weglässt und nur die Untersätze aufstellt, in welchem Fall ein umgekehrter oder goklenianischer Kettenschluß entsteht. *)

*) Die Formen beider Kettenschlüsse wären also:

1.	2.
A—B	C—D
B—C	B—C
C—D	A—B
A—D	A—D

Aufgelöst in ordentliche Schlüsse geben sie beiderseit folgende episyllogistische Schlussreihen:

1.	2.
B—C	C—D
A—B	B—C
A—C	B—D
*	*
C—D	B—D
A—C	A—B
A—D	A—D

und sofort, wenn nämlich der Kettenschluß mehr als drei Vordersätze hat. Denn die Auflösung muß allemal einen Schluß weniger geben, als Prämissen da sind. Uebrigens heißt der umgekehrte Kettenschluß goklenianisch von einem Logiker des 16. und 17. Jahrh., Namens *Goclenius*, der in seiner Isagoge in Organ. Aristotel. (Frkf. a. M. 1598. 8.) zuerst auf diese Form des Sorites (die jedoch nur selten und vielleicht außer den logischen Lehrbüchern gar nicht vorkommt) aufmerksam machte. Die Alten aber verstanden unter dem Sorites nicht einen Kettenschluß, sondern eine verfängliche Art zu fragen (wie viel Körner einen Haufen, σωρος, bilden) ähnlich der, welche der Kahlkopf (calvus) genannt wurde.

§. 189.

Fehl- und Trugschlüsse.

Durch Befolgung der bisher aufgestellten Denkgesetze beim Schließen entstehen logisch-richtige, durch Verletzung derselben logisch-unrichtige oder falsche Schlüsse. Diese heißen schlechtweg

Fehlschlüsse (paralogismi), wenn man bloß auf ihre Falschheit sieht, und Trugschlüsse (sophismata, fallaciae, captiones, cavillationes), wenn man annimmt, daß sie in der Absicht, Andre zu täuschen, gemacht worden, wo dann der Fehler gewöhnlich versteckter und also auch schwerer zu entdecken ist. Je nachdem nun der Fehler entweder in der Gestalt oder im Stoffe des Schlusses liegt, ist der Schluß entweder ein formaler oder ein materialer Paralogismus. *)

*) Zu den formalen gehören vornehmlich die Zweideutigkeitsschlüsse (sophismata amphiboliae s. ambiguitatis — §. 169. Anm.), es sei nun, daß man einen Hauptbegriff bald kollektiv bald distributiv versteht (fallacia sensus compositi et divisi) oder daß man ihn bald mit bald ohne Einschränkung nimmt (fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter) oder daß man nur mit dem Doppelsinne des Wortes (dilogia) spielt (fallacia figurae dictionis). Der Fehler liegt also dann im Ausdrucke (παρα την λεξιν — sophisma secundum dictionem) nicht in der Sache (εξω της λεξεως — sophisma extra dictionem). Zu den materialen Paralogismen, deren es unendlich viele geben kann, gehören vornehmlich die Sophismata fictae universalitatis, wenn der Obersatz nur scheinbar allgemein ist, und die Sophismata falsi medii, wenn man zur Vermittlung einen falschen Grund anführt, und insonderheit einen ursachlichen Zusammenhang um eines solchen Grundes willen annimmt (sophisma cum hoc vel post hoc, ergo propter hoc, oder fallacia non causae ut causae). Auch das sophisma pigrum (λογος αργος, ignava ratio), heterozeteseos (κερατινη, cornuta quaestio), polyzeteseos (σωρειτης, quaestio acervalis, φαλακρος, calvus) gehören dahin; wiewohl die Logik über den eigentlichen Grund des Fehlers in solchen materialen Paralogismen keinen Aufschluß geben kann.

Zweites Hauptstück.

Reine logische Methodenlehre.

---

§. 190.

Methode.

Da die Vernunft durchgängige Einstimmung unsrer Vorstellungen und Erkenntnisse fodert (§. 54), so fodert sie auch ein methodisches Denken. Methode überhaupt ist nämlich ein regelmäßiges, Unmethode hingegen ein regelloses Verfahren. Denn eine Regel drückt die Einheit aus, der eine gewisse Mannigfaltigkeit unterworfen sein soll. Wer sich also der Regel bewusst und nach derselben thätig ist, handelt methodisch und insofern auch vernunftmäßig. *)

*) Wenn die Regel selbst vernunftwidrig wäre, so wäre freilich auch das Verfahren vernunftwidrig, aber nicht insofern, als es überhaupt einer Regel, sondern nur insofern, als es einer falschen Regel folgte. Das methodische Verfahren an sich ist also nie verwerflich. Vielmehr soll alle Wissenschaft und Kunst methodisch verfahren. Die Methode der Wissenschaft aber ist logisch, die der Kunst, wieferne sie schöne Kunst ist, ästhetisch. Diese heißt Manier (von manus — gleichsam Führung der Hand) wenn sie dem Künstler eigenthümlich, also individual ist. Die Manier entsteht meist zufällig nnd bewusstlos, durch Angewöhnung, und hat daher immer etwas Einseitiges und Beschränktes.

§. 191.

Analytische und synthetische Methode.

Die Wissenschaft soll kein bloßes Aggregat,

sondern ein System von Erkenntnissen sein. Diese müssen also nach der Idee eines Ganzen, dessen Theile unter sich genau zusammen hangen und stimmen, mit einander verbunden werden. Erkenntnisse aber lassen sich entweder nach der analytischen oder nach der synthetischen Methode verknüpfen. Nach jener hebt man vom Bedingten oder Begründeten an und steigt auf oder geht zurück zu dessen Bedingungen oder Gründen; nach dieser hebt man umgekehrt von den Bedingungen oder Gründen an und steigt herab oder geht fort zu dem, was davon abhangt. Jene Methode heißt daher auch die rückwärtsschreitende (regressiva), diese aber die vorwärtsschreitende (progressiva). *)

*) Jene ist nämlich regressus a principiatis ad principia, diese progressus a principiis ad principiata. Jene ist also eine Art von Auflösung (analysis), diese eine Art von Zusammensetzung (synthesis). Denn man findet die Bedingungen oder Gründe als das Einfachere nur, indem man das Bedingte oder Begründete als das Zusammengesetztere in seine Elemente zerlegt. Darum heißt das auflösende Verfahren auch das erfindende (methodus heuristica), wiewohl sich über das Erfinden oder Entdecken selbst keine weitern Regeln geben lassen, da dieß Sache des Genies, zum Theil auch des Glückes ist. Eine ganze Wissenschaft lässt sich nur nach der progressiven Methode bilden; einzele Lehrsätze aber lassen sich auch analytisch darstellen und prüfen. Da sich indeß keine Wissenschaft als systematisches Ganze vom menschlichen Geiste bilden lässt, ohne sich der Theile schon bemächtigt zu haben, und da das Bedingte oder Begründete eher gegeben ist als seine Bedingungen oder Gründe: so geht das analytische Verfahren dem synthetischen immer voraus, und die Wissenschaften waren ebendarum früher Aggregate, als Systeme, sind auch jenes zum Theil noch. Vergl. die oben (§. 10.

Anm. a. am Ende) angeführten Schriften von *Maugras*, Hoffbauer u. A.

§. 192.

Logische Methodenlehre.

Da es unsrem Geiste nicht möglich ist, seine Gedanken wissenschaftlich zu ordnen und zu gestalten, wenn er sich nicht des Inhalts, des Umfangs und des Zusammenhangs derselben gehörig bewusst geworden, und da nur durch Erklärungen der erste, durch Eintheilungen der zweite, und durch Beweise der dritte auf eine bestimmte Weise dargestellt werden kann: so hat die logische Methodenlehre als eine Anweisung zur logischen Methode in der wissenschaftlichen Behandlung unsrer Erkenntnisse vornämlich von jenen drei Funkzionen zu handeln. *)

*) Es beziehn sich nämlich diese Funkzionen — das Erklären, das Eintheilen und das Beweisen — auf die drei Fragen: Was denk' ich? wie viel denk' ich? und warum denk' ich, wenn ich dieses oder jenes in diesem oder jenem Verhältnisse denke? Nun lassen sich zwar jene Funkzionen auch schon beiläufig in der Elementarlehre betrachten. Um aber eine klare und deutliche Ansicht davon zu gewinnen, halten wir es für besser, sie abgesondert von der Elementarlehre, also in einer besondern Methodenlehre zu erwägen.

A. Von den Erklärungen.

§. 193.

Erklärung überhaupt.

Wenn in einem Satze durch das Prädikat die Merkmale des Subjektes so dargestellt werden, daß

man dieses von andern Dingen gehörig unterscheiden kann, so heißt ein solcher Satz eine Erklärung (declaratio), sein Subjekt das Erklärte (declaratum) und sein Prädikat das Erklärende (declarans scil. membrum), auch die Erklärung im engern Sinne. Die ganze Erklärung ist also ein kategorisches Urtheil (§. 150. b), dessen Glieder sich so zu einander verhalten, daß durch das zweite das erste innerlich verdeutlicht oder dessen Inhalt abgesondert dargestellt, mithin dessen Merkmale mit Klarheit vorgestellt werden (§. 133). *)

*) Lateinisch heißen die Erklärungen auch finitiones oder definitiones, weil dadurch ein Begriff in seine Gränzen (fines) eingeschlossen wird. Darum nennt man auch das erste Glied derselben definitum, terminus definiendus oder definitio adplicans, und das zweite definiens terminus oder definitio adplicata. Da aber die eigentlichen Definitionen nur eine besondre Art der Erklärungen ausmachen, so muß man dann jenen Ausdruck im weitern Sinne nehmen. Daß das Erklären nicht ins Unendliche fortgesetzt werden kann, erhellet aus §. 127. Anm.

§. 194.

Arten der Erklärung.

Wenn man nur das sprachliche Zeichen eines Begriffs erklärt, so heißt der Satz eine Wort- oder Namenerklärung (d. nominalis s. verbalis), welche also nicht logisch, sondern bloß grammatisch ist; wenn man aber den Begriff selbst als das logische Wesen eines Dinges erklärt, eine Sacherklärung (d. realis); und wenn man die Entstehung des Dinges erklärt, eine Ursprungserklärung (d. genetica). *)

*) Ursprungserklärungen lassen sich eigentlich nur von ge-

machten Begriffen geben, d. h. solchen, die man durch Zusammensetzung gewisser Merkmale selbst erst bildet. Darum heißen solche Erklärungen auch synthetisch. Sind aber die Begriffe schon gegeben, d. h. unabhängig von der Erklärung und vor derselben vorhanden; so daß ihr Inhalt durch Zergliederung erst aufgesucht werden muß, so heißt die Erklärung analytisch. In der Mathematik, wo (wenigstens in der reinen) die meisten Erklärungen von jener Art sind oder doch sein sollten, nennt man die genetischen real, und die realen bloß nominal. Genetische Erklärungen lassen sich auch hypothetisch ausdrücken, z. B.: Wenn eine Linie an dem einen Punkte befestigt und am andern so lange herumgeführt wird, bis sie in ihre erste Lage zurückkommt, so wird ein Kreis beschrieben.

§. 195.

Fortsetzung.

Wenn man etwas nur soweit erklärt, als es eben zu einem gewissen Behufe hinreicht, so heißt der Satz eine erläuternde Erklärung oder eine Erläuterung (explicatio); wenn man aber sehr viele Merkmale angiebt, um die Anerkennung des Erklärten möglichst leicht zu machen, so heißt der Satz eine beschreibende Erklärung oder eine Beschreibung (descriptio); und wenn man nur die beiden Hauptmerkmale angiebt, deren eins dem Erklärten mit seinen Geschlechtsverwandten gemein ist (nota generalis s. generis), während das andre es davon unterscheidet (nota specialis s. differentia specifica), so heißt der Satz eine begränzende Erklärung oder eine Begränzung (definitio sensu strictiori s. proprio). *)

*) Da die Erklärungen der letzten Art, logisch betrachtet, die vollkommensten sind, so fodert die Logik lauter eigentliche Definitionen. Da sie aber schwer zu

erreichen, so muß man sich oft mit Beschreibungen oder Erläuterungen begnügen. Diese können aber dazu dienen, jene zu finden; darum heißen sie auch erste oder vorläufige Erklärungen (d. primae s. praeliminares). Man bedarf aber dann mehrer Erläuterungen, durch welche der Begriff nach und nach immer mehr entwickelt oder erörtert wird; darum nennt man eine so fortgesetzte Erklärung eine Erörterung oder Auseinandersetzung (expositio). Wird ein Merkmal in einer Erklärung noch besonders erklärt, so giebt dieß in Bezug auf jene Haupterklärung (d. primaria) eine Nebenerklärung (d. secundaria).

§. 196.

Regeln des Erklärens.

Eine logisch vollkommne Erklärung oder eigentliche Definizion muß sein 1. so angemessen (adaequata), daß sie weder zu weit (latior definito) noch zu eng (angustior definito) sei und sich rein umkehren, auch kontraponiren lasse (§. 157); 2. so abgemessen (praecisa), daß sie keine zufällige und abgeleitete, sondern bloß wesentliche und ursprüngliche, auch wo möglich lauter bejahende Merkmale enthalte (§. 137 und 138); 3. dabei aber doch nicht identisch (idem per idem declarans), so daß das Erklärte selbst in der Haupt- oder Nebenerklärung wiederholt und folglich eine bloße Kreiserklärung (orbis s. circulus in definiendo) gegeben würde; und endlich 4. so kurz, aber auch so verständlich als möglich, damit es keiner anderweiten Erklärungen bedürfe. *)

*) Daß keine Merkmale angeführt werden dürfen, die dem Erklärten gar nicht zukommen, versteht sich von selbst, weil dann die Erklärung falsch sein d. h. dem zu Erklärenden gar nicht entsprechen würde.

B. Von den Eintheilungen.

§. 197.

Eintheilung überhaupt.

Wenn man in einem Satze durch das Prädikat das unter dem Subjekt enthaltene Mannigfaltige so darstellt, daß dasselbe in einen Gegensatz tritt, so heißt ein solcher Satz eine **Eintheilung** (divisio), sein Subjekt das **eingetheilte Ganze** (totum divisum) und sein Prädikat die **Eintheilungsglieder** (membra dividentia), auch die **Eintheilung im engern Sinne**. Die ganze Eintheilung ist also ein disjunktives Urtheil (§. 150. b), das sich aber auch als ein Verbindungssatz (§. 152. Anm.) aussprechen läßt. In demselben soll das Subjekt äußerlich verdeutlicht oder sein Umfang mit Klarheit vorgestellt werden (§. 133). *)

*) Da man bei der Eintheilung eines Ganzen auf etwas hinsehen muß, in Bezug worauf es eingetheilt wird, so heißt dieser Gesichtspunkt der **Eintheilungsgrund** (fundamentum dividendi), von welchem auch der **Unterschied der Theilungsglieder** (differentia membrorum) abhangt. Die Unmöglichkeit einer ins Unendliche fortgehenden Eintheilung erhellet aus §. 128. Anm.

§. 198.

Arten der Eintheilung.

Wenn man nur den Umfang eines sprachlichen Zeichens (seine verschiednen Bedeutungen) bestimmt, so heißt dieß eine **Worteintheilung** (d. nominalis s. verbalis) oder eine **Unterscheidung** (di-

stinctio), welche mithin nicht logisch, sondern grammatisch ist; wenn man aber die unter einem Begriffe enthaltenen Dinge (die Arten einer Gattung) bestimmt, so heißt dieß eine Sacheintheilung (d. realis); von welcher jedoch die Zertheilung (partitio) unterschieden werden muß, indem diese die Bestandtheile eines zusammengesetzten Ganzen (partes integrantes totius compositi) angiebt. *)

*) Die Anordnung (dispositio) eines logischen Ganzen (einer Gedankenreihe in einer Abhandlung oder Rede) nennt man auch oft Eintheilung; sie ist aber mehr Partizion als Division, obwohl eine wirkliche Eintheilung dabei zum Grunde liegen kann, wie wenn vom Menschen 1. im Zustande der Rohheit, 2. im Zustande der Bildung gehandelt wird, wo die Eintheilung zum Grunde liegt: Die Menschen sind entweder (theils) roh oder (theils) gebildet. Man kann jedoch beim Disponiren auch von ganz andern Gesichtspunkten ausgehn, je nachdem es das Thema oder der zu behandelnde Gegenstand und der Zweck der Behandlung mit sich bringt. Es ist daher fehlerhaft, stets auf dieselbe Art zu disponiren.

§. 199.

Fortsetzung.

Sieht man auf die Zahl der Theilungsglieder, so sind die Eintheilungen entweder zweigliedrig (dichotomiae) oder dreigliedrig (trichotomiae) oder überhaupt vielgliedrig (polytomiae). Eintheilungen mit kontradiktorischen Gliedern sind nothwendig dichotomisch, mit kontraren aber können sie auch polytomisch sein (§. 137.). Verschiedne Theilungsgründe geben auch verschiedne Theilungsglieder, woraus Nebeneintheilungen (codivisiones s. coordinatae dd.) entstehen. Untereintheilungen

(subdivisiones s. subordinatae dd.) entstehen aber aus der fortgesetzten Eintheilung eines Theilungsgliedes als Ganzes betrachtet. *)

*) Wenn man eine Menge von Eintheilungen als obere und untere (superiores et inferiores) auf einander bezieht, so heißt die erste von ihnen die Haupt- oder Grundeintheilung (d. primaria s. fundamentalis). Die untern, welche in gleichem Grade von derselben abstehen, stehen dann alle neben einander. Hieraus entspringt ein Klassensystem von Begriffen, das sich auch tabellenförmig oder in einer logischen Tafel darstellen lässt. Vergl. §. 141.

§. 200.

Regeln des Eintheilens.

Logisch vollkommne Eintheilungen müssen so beschaffen sein, daß 1. die Theilungsglieder dem Ganzen völlig entsprechen, mithin weder eins fehle noch eins zu viel sei; 2. ebendieselben nicht bloß verschieden, sondern auch ausschließend seien; 3. die Eintheilungen möglichst stetig fortschreiten, mithin weder die untern mit den obern zusammenfließen, noch eine mittlere übersprungen werde; und endlich 4. alle Eintheilungen aus möglichst fruchtbaren und zur Sache gehörigen Eintheilungsgründen hervorgehen. *)

*) Daß man die Eintheilungen nicht zwecklos vervielfältigen dürfe, versteht sich von selbst. Also muß man sich dabei auch eine bestimmte Gränze setzen. Denn wiewohl es an sich keine ins Unendliche gehende Eintheilung geben kann, so könnte man das Eintheilen doch in eine unbestimmbare Weite fortsetzen, wenn man immer neue Theilungsgründe aufsuchen und immer neue Unterschiede machen wollte. Dieß würde aber bloß ein leeres Spiel mit Begriffen geben.

C. Von den Beweisen.

§. 201.

Beweis überhaupt.

Wenn man die Gültigkeit eines Urtheils aus einem oder mehren andern darthut, so führt man einen Beweis (argumentatio). Man stellt also dann eine Gedankenreihe auf, in welcher sich verschiedne Urtheile zu einander als bestimmend und bestimmt in Ansehung ihrer Gültigkeit verhalten. Die Beweisführung soll daher nichts anders sein, als eine Bewahrheitung (verificatio) eines Urtheils, von dessen Wahrheit jemand noch nicht überzeugt ist, und es geschieht dieselbe durch Ableitung (deductio) des noch nicht als wahr Anerkannten aus dem als wahr Anerkannten. Dieses heißt der Beweisgrund (argumentum s. fundamentum argumentationis), und wiefern es in einem Satze dargestellt wird, ein Grundsatz (principium, $\alpha\varrho\chi\eta$). Daher lässt sich ohne Grundsätze oder Prinzipien kein allgemeingültiger Beweis führen.*)

*) Ob diese Grundsätze nur beziehungsweise oder schlechthin gelten (als principia relativa oder absoluta), ob es also etwas unmittelbar Gewisses, höchste und letzte Grundsätze (prncipia summa et ultima) gebe, ist freilich keine logische Frage. Aber daß die Beweisführung nicht ins Unendliche fortlaufen dürfe, fodert schon die Logik, weil sonst nie ein vollständiger und genügender Beweis geführt werden könnte. Vergl. §. 23 ff. Wenn der Beweis im Lateinischen probatio und demonstratio genannt wird, so sind diese Ausdrücke im weitern Sinne zu nehmen; denn im engern bedeuten sie gewisse Beweisarten, die wir nachher betrachten werden. Argumentum aber ist eigentlich nicht der Be-

weis selbst, sondern nur der Beweisgrund oder dasjenige Moment in der Gedankenreihe, worauf die Gültigkeit des bewiesenen Satzes beruht. Solcher Momente kann es mehre geben, weshalb man den Hauptgrund (argumentum primarium s. principale) und die Nebengründe (argumenta secundaria s. auxiliaria) zu unterscheiden hat. Jeder Schluß ist schon ein Beweis; ein Beweis kann aber auch aus einer ganzen Reihe von Schlüssen bestehn (§. 187).

§. 202.

Stoff, Gestalt und Kraft des Beweises.

Der Stoff oder Gehalt (materia) des Beweises sind alle zu ihm gehörigen Sätze, wieferne sie noch außer Verbindung gedacht werden, seine Gestalt (forma) aber besteht in der Art und Weise, wie sie auf einander bezogen werden, um etwas dadurch zu bewahrheiten, und die Beweiskraft (nervus probandi) ist die Wirksamkeit jener so verbundnen Sätze auf uns selbst, um uns zur Anerkennung der Gültigkeit des Bewiesenen zu nöthigen. Darum nennt man den Nerven des Beweises auch seine Seele. *)

*) Ist ein Hauptgrund vorhanden, so liegt in ihm zwar die meiste, aber nicht alle Beweiskraft, weil die Nebengründe auch zur Ueberzeugung beitragen. Die Form des Beweises aber, welche sich theils als innere oder wesentliche, theils (in Ansehung des Ausdrucks oder der Darstellung des Beweises) als äußere oder außerwesentliche betrachten lässt, kann ebenfalls dazu beitragen, den Beweis mehr oder weniger kräftig zu machen. Man soll daher die Form nicht vernachlässigen.

§. 203.

Beweisarten.

Wird etwas aus allgemeinen Grundsätzen (Prinzipien der Vernunft) erwiesen, so ist der Beweis a priori geführt und heißt selbst ein **Vernunftbeweis** (argumentatio rationalis); wird es aber aus sinnlichen Wahrnehmungen (Thatsachen der Erfahrung) erwiesen, so ist der Beweis a posteriori geführt und heißt selbst ein **Erfahrungsbeweis** (argumentatio empirica). *)

*) Ein reiner Vernunftbeweis wäre nur der, welcher aus ursprünglichen Gesetzen des Erkenntnißvermögens geführt würde. Da sich aber mittels der Indukzion und Analogie (wovon tiefer unten) auch aus der Erfahrung allgemeine Regeln ableiten lassen, die man beim Beweisen als Vordersätze brauchen kann, so nennt man ein solches Verfahren auch schon einen Beweis a priori oder einen Vernunftbeweis im weitern Sinne. Im weitesten Sinne könnte man alle Beweise Vernunftbeweise nennen, wieferne beim Beweisen geschlossen und das Schließen als eine Thätigkeit der Vernunft betrachtet wird (§. 161). Aus Thatsachen, die selbst noch zweifelhaft sind — z. B. aus Wundern, welche die Leichtgläubigkeit so gern nacherzählt — läßt sich kein gründlicher Beweis führen.

§. 204.

Fortsetzung.

Wird etwas geradezu (directe) aus seinen Gründen dargethan, so heißt der Beweis ein **unmittelbarer** (argumentatio ostensiva); wird es aber erst aus der Falschheit des Gegentheils (indirecte) gefolgert, so heißt der Beweis ein **mittelbarer** (argumentatio apagogica, deductio ad absurdum). *)

andres erweise, als aufgegeben war (ignoratio s. mutatio elenchi); 3. nicht das zu Beweisende als Beweisgrund von sich selbst brauche (orbis in demonstrando, diallelus s. δι αλληλων); und endlich 4. nicht von einem Satze zum andern ohne wirklichen Zusammenhang übergehe (saltus in demonstrando). *)

*) Die Abkürzung des Beweises lässt bisweilen eine Lücke zwischen zwei Sätzen, die in Gedanken ausgefüllt werden muß. Dieß nennen Einige den gesetzmäßigen oder erlaubten Sprung (saltus legitimus s. licitus), woraus sich das Gegentheil von selbst versteht (§. 178.). Auch ergiebt sich aus den obigen Regeln, daß man nicht Ungewisses durch Ungewisses, und weder zu wenig noch zu viel beweisen dürfe. Das Erste folgt aus Nr. 1 und 3, das Zweite aus Nr. 2, und das Dritte aus Nr. 4. Wer zu viel beweist, beweist darum nichts — qui nimium probat, nihil probat — weil er einen (fehlerhaften) Sprung macht, indem alsdann aus gewissen Sätzen mehr gefolgert ist, als darin liegt, mithin der Beweis keine Bündigkeit hat (§. 169. Anm.).

Zweiter Abschnitt.

Angewandte Denklehre.

§. 208.

Elementarlehre und Methodenlehre.

Auch die angewandte Denklehre (§. 113.) ist theils elementarisch, theils methodologisch (§. 115); jenes, wieferne sie die empirischen Bedin-

gungen, unter welchen die Denkgesetze ihre Anwendung finden, in ihrer Beziehung auf das Denkgeschäft zu erwägen, dieses, wieferne sie die Art und Weise zu zeigen hat, auch unter jenen Bedingungen die Erkenntniß zu vervollkommnen.

Erstes Hauptstück.

Angewandte logische Elementarlehre.

---

§. 209.

Weitere Zerfällung.

Daß das Denkgeschäft durch jene empirischen Bedingungen (§. 208) gewisse Beschränkungen, Hemmungen oder Störungen erleide, und daraus mancherlei Schein und Irrthum hervorgehe, lehrt die Erfahrung selbst zur Genüge. Wir werden also zuvörderst dem Ursprunge der verschiednen Arten des Scheins und Irrthums als logischer Krankheiten nachforschen, und sodann auch die dagegen dienlichen Hülfsmittel als logische Heilmittel aufsuchen müssen. *)

*) Es bleiben also diejenigen Krankheiten des Geistes sowohl als diejenigen Heilmittel, welche nicht logischer Art sind, von dieser Theorie ausgeschlossen, weil dieselbe weder eine medicina corporis noch eine medicina animi, sondern bloß eine medicina mentis s. intellectus sein soll. Die logische Pathologie und Therapie ist daher etwas andres, als die somatische und die psychische, ob sie sich gleich von manchen Seiten berühren.

A. Von den logischen Krankheiten.

§. 210.

Schein und Irrthum.

Sobald von verschiednen Gegenständen einerlei Vorstellungen oder von einerlei Gegenständen verschiedne Vorstellungen in unser Bewusstsein treten, so ist eine Veranlassung zu einerlei Urtheilen gegeben, wenn sie verschieden, und zu verschiednen, wenn sie einerlei sein sollten. Diese Veranlassung zu falschen Urtheilen heißt bloß ein logischer Schein, der sich aber in wirklichen Irrthum verwandelt, wenn wir uns dadurch bestimmen lassen, falsche Urtheile zu fällen, und sie doch für wahre halten.

§. 211.

Arten des Scheins und Irrthums.

Wiewohl der Sinn nicht urtheilt, sondern nur anschaut und empfindet (§. 48), so kann er doch falsche Urtheile veranlassen (täuschen oder betrügen, wie man gewöhnlich sagt, z. B. optischer und akustischer Betrug), wenn in Ansehung des äußern Sinnes gewisse zu demselben gehörige Organe entweder fehlen, oder nicht im natürlich gesunden Zustande, oder nicht in derjenigen Lage sich befinden, wodurch das Wahrzunehmende in das gehörige Verhältniß zum Wahrnehmenden tritt — und wenn in Ansehung des innern Sinnes solche Verändrungen entstehn, welche einen, vielleicht ganz unbemerkten, Einfluß auf unser Urtheil haben, indem dadurch entweder klare und deutliche Vorstellungen sich allmählich verdunkeln und verwirren, oder Vorstellungen des innern

Sinnes die Lebhaftigkeit und Stärke der des äußern erreichen, oder die Empfänglichkeit des Gemüths für das Beobachten und Nachdenken geschwächt, oder endlich das Gemüth überhaupt so verstimmt wird, daß die Gegenstände einen ihrer wahren Beschaffenheit nicht entsprechenden Eindruck auf dasselbe machen. Hieraus entspringt der sinnliche oder ästhetische (in etymologischer Bedeutung) Schein und Irrthum. *)

*) Manche nennen die sinnlichen Irrthümer (errores sensuales) auch Beschleichungsfehler (vitia subreptionis), weil der Verstand sich durch den Sinn gleichsam beschleichen oder überraschen lässt, wenn er, durch Sinnenschein geblendet, falsch urtheilt. Doch kann man auch die folgenden Irrthümer so nennen.

§. 212.

Fortsetzung.

Wenn insonderheit das Gedächtniß, welches Vorstellungen aller Art in uns treu und fest aufbewahren, und die Erinnerungskraft, welche das früher Vorgestellte, wenn es von neuem ins Bewusstsein tritt, wieder anerkennen soll (§. 56. Anm.), diese Geschäfte auf eine so fehlerhafte Weise vollziehn, daß dadurch entweder die Vorstellungen unmittelbar mit einander verwechselt werden, oder wir nicht über einen hinlänglichen Vorrath derselben und mit der erfoderlichen Freiheit gebieten können, um ihre Einerleiheit oder Verschiedenheit und ihre anderweiten Verhältnisse richtig zu beurtheilen: so entspringt daraus leicht eine Menge von Irrthümern, die man unter dem allgemeinen Titel der Gedächtnißfehler befassen kann. *)

*) Gedächtniss-Fehler oder Irrthümer (errores memoriales) im eigentlichen Sinne sind falsche Urtheile, die aus Vergesslichkeit entstehn. Hier nehmen wir aber den Ausdruck im weitern Sinne, so daß er sich auch auf Fälle bezieht, wo man an die Stelle des Vergessenen etwas ganz Andres setzt, z. B. bei Verwechselungen geschichtlicher Thatsachen, Jahrzahlen, Orte, Personen ꝛc.

§. 213.

Fortsetzung.

Wenn die Einbildungskraft, sowohl als wiederholendes (reproduktives) wie auch als schöpferisches (produktives) Vermögen (§. 56. Anm.) zu matt oder zu lebhaft ist, so können dadurch nicht nur die Vorstellungen selbst verfälscht werden, sondern auch bloße Bilder als wirkliche Gegenstände erscheinen. Die aus solchen Blendwerken der Phantasie (Phantasmen) hervorgehenden falschen Urtheile kann man einbilderische oder phantastische Irrthümer nennen. *)

*) Die einbilderischen Irrthümer (errores imaginarii), welche aus einer zu lebhaften Phantasie entspringen, sind natürlich viel häufiger als die, welche aus einer zu matten oder trägen hervorgehn, weil jene störender in das Denkgeschäft eingreift, indem man alsdann dichtet (phantasirt), statt zu denken (zu räsonniren). Daher die vielen Systeme, welche nichts als Hirngespinnste sind. Die Irrthümer der Schwärmer entspringen fast alle aus dieser Quelle, wiewohl sich oft auch Betrug von Seiten Andrer einmischt.

§. 214.

Fortsetzung.

Wie die Vorstellungen überhaupt einander nach

Gleichzeitigkeit, Aufeinanderfolge, Aehnlichkeit und Entgegengesetztheit (Kontrast) erwecken — was man die Gesetze der unwillkürlichen Gedankenverbindung (leges associationis idearum) nennt — so erwecken auch die Zeichen (symbola) das Bezeichnete im Bewusstsein, worauf alle Sprache, und insonderheit die Wortsprache beruht, indem Worte nichts anders als Zeichen für gewisse Vorstellungen sind. Da nun unser Denken ohne sprachliche Bezeichnung sich nicht zur Klarheit und Deutlichkeit erheben kann, die sprachliche Bezeichnung aber oft sehr unvollkommen ist: so kann auch sie durch Nichtverstehn oder Misverstehn eine zahllose Menge von Irrthümern veranlassen, die man daher insgesammt sprachliche oder symbolische nennen kann. *)

*) Die sprachlichen Irrthümer (errores linguistici s. sermocinales) entspringen nicht bloß daraus, daß es so viele Sprachen giebt, die man nicht alle gründlich erlernen kann, sondern auch daraus, daß jede Sprache in gewisser Hinsicht arm und vieldeutig ist, und durch fehlerhaften Gebrauch noch vieldeutiger wird, so daß Mancher zuweilen sogar das Gegentheil von dem sagt, was er sagen will d. h. denkt. Daher fallen auch die Beurtheiler und Ausleger fremder Schriften sehr oft in solche Irrthümer.

§. 215.

Fortsetzung.

Da das Bestrebungsvermögen durch die empirischen Bestimmungen, die es in der Zeitreihe annimmt, die Empfänglichkeit des Gemüths für die Wahrheit schwächen und das natürliche Gleichgewicht der Erkenntnisskräfte aufheben kann: so wird es

ebendadurch eine Quelle vieler Irrthümer, die man pathologische nennen kann. *)

*) Sie gehen nämlich aus ungezügelten Trieben und Neigungen, aus Affekten und Leidenschaften hervor, welche das Auge des Geistes verdunkeln. Daher sagt man alsdann, das Herz besteche oder verderbe den Verstand, oder die Unlauterkeit des ersten erzeuge die Ungesundheit des zweiten. Geht diese Ungesundheit bis zur Verrücktheit, so finden sich fixe Ideen ein, welche selbst nichts anders als beharrliche Irrthümer sind, die man nicht mehr loswerden kann, weil der Geist seine Selbmacht verloren hat. Wenn sich beim Irrthum absichtlicher Betrug ins Spiel mischt, so liegt der Grund des Irrthums auch in einer fehlerhaften Willensbestimmung, obwohl nicht auf Seiten des Irrenden, sondern auf Seiten des Betrügenden. Doch giebt es auch durch sich selbst betrogene Betrüger.

§. 216.

Fortsetzung.

Wiefern auch äußere Umstände, als körperliche Beschaffenheit und was darauf einwirkt (Klima, Nahrungsmittel u. d. g.), Erziehung, gesellige Verhältnisse, Lebensart 2c. unser Denken bestimmen, indem uns dadurch oft gewisse Urtheile gleichsam eingeflößt oder aufgedrungen werden, die wir vor angestellter Prüfung als wahr gelten lassen, ungeachtet sie es nicht sind: insoferne können auch jene äußern Umstände mit Recht zu den Quellen des Scheins und Irrthums gezählt werden. Die Irrthümer dieser Art aber kann man Vorurtheile nennen. *)

*) Vorurtheil (praejudicium s. praejudicata opinio) im weitern Sinne ist jedes vor und ohne Prüfung an-

genommene Urtheil; im engern und eigentlichen Sinne aber heißt es so, wenn es falsch, also ein Irrthum ist, weil der, welcher ohne Prüfung urtheilt, allemal in Gefahr ist, zu irren. Ein vorläufiges Urtheil (judicium praevium s. praeliminare) ist aber etwas andres, indem ein solches nur hypothetisch oder als ein problematisches Urtheil zugelassen wird, um es weiter zu prüfen. Uebrigens macht es keinen Unterschied, ob das Vorurtheil ein praejudicium auctoritatis (personae aut multitudinis) oder ein praejudicium temporis (antiquitatis aut novitatis) sei. Denn auch in den beiden letzten Fällen liegt ein gewisses Ansehn zum Grunde, das jemanden zum Urtheilen vor und ohne Prüfung bestimmte.

§. 217.

Letzter Grund des Irrthums.

Dieser liegt in der Beschränktheit der menschlichen Natur überhaupt und des Erkenntnißvermögens insbesondre, welches, wiefern es seine Erkenntnisse in der Form von Urtheilen darstellt, Urtheilskraft heißt. Darum sind alle Irrthümer falsche Urtheile (§. 210) oder Fehler der Urtheilskraft, und diese Fehler entspringen immer zunächst entweder aus natürlicher Schwäche, oder aus Mangel an Uebung, oder aus Mangel an Aufmerksamkeit. *)

*) Man kann also auch sagen: Der Mensch irrt entweder aus Dummheit, wenn er eine natürlich schwache Urtheilskraft hat, oder aus Ungeschicklichkeit im Denken, wenn seine Urtheilskraft nicht geübt genug ist, oder aus Uebereilung und Gedankenlosigkeit, wenn er zerstreut und daher auf den Gegenstand des Urtheils nicht aufmerksam genug ist, mithin urtheilt, bevor die Gründe des Urtheils aufgefunden oder gehörig geprüft sind. Doch kann die Aufmerksamkeit auch allmählich ermatten oder plötzlich unterbrochen

werden. Auch kann man sagen, jeder einzele Irrthum bestehe in einer falschen Anwendung der Gesetze des Verstandes und der Vernunft auf einen gegebnen Fall. Denn in jenen Gesetzen selbst kann nichts Falsches liegen, wohl aber in deren Anwendung, die sich nicht weiter durch Regeln bestimmen lässt, sondern der freien Thätigkeit der Urtheilskraft überlassen werden muß, weil man sonst ins Unendliche fort Regeln geben müsste, dadurch aber die Anwendung derselben erschweren oder gar unmöglich machen würde.

§. 218.

Fortpflanzung des Irrthums.

Der Irrthum pflanzt sich theils durch sich selbst, theils durch Mittheilung fort. Darum ist der ursprüngliche oder Grundirrthum (error principalis, radicalis, originarius — πρωτον ψευδος) von den daraus abgeleiteten Irrthümern (errores derivativi — δευτερα ψευδη) zu unterscheiden. Diese verhalten sich also zu jenem wie falsche Folgesätze zu einem falschen Grundsatze; und ebendeswegen ist es nöthiger den ursprünglichen Irrthum zu bekämpfen, als die abgeleiteten, weil diese oft (wiewohl nicht immer) mit jenem von selbst wegfallen. Doch lässt sich die Bekämpfung zuweilen leichter mit diesen beginnen, um nach und nach auch jenen als den schwerer zu entdeckenden auszurotten. Denn jener liegt oft sehr tief verborgen.

§. 219.

Schädlichkeit des Irrthums.

An sich ist jeder Irrthum schädlich, weil er dem natürlichen Streben des menschlichen Geistes nach

Erkenntniß der Wahrheit entgegenläuft. Doch sind diejenigen Irrthümer, welche auf die Willensbestimmung und das Handeln einen nachtheiligen Einfluß haben und daher praktische heißen, schädlicher, als die bloß theoretischen oder spekulativen. Da indeß jeder Irrthum, wiefern er wieder andre erzeugen kann, auch in praktischer Hinsicht nachtheilig wirken kann, so sind die theoretischen, besonders als Grundirrthümer, nicht minder zu bekämpfen, als die praktischen. Ueberhaupt gehen die Folgen des Irrthums ins Unendliche und lassen sich daher nie voraus bestimmen. Der scheinbar unschädlichste (oder wie man sagt, unschuldigste) Irrthum kann im höchsten Grade schädlich werden. S. die Religionsgeschichte und die Kriminalakten.

B. Von den logischen Heilmitteln.

§. 220.

Vermeidlichkeit des Irrthums.

Wiewohl das Irren überhaupt (der Irrthum kollektiv genommen) als Folge der menschlichen Beschränktheit (§. 217) menschlich und insofern auch unvermeidlich ist: so ist doch darum nicht das Irren im Besondern (der Irrthum distributiv genommen) unvermeidlich, sondern jeder einzele Irrthum ist durch ein weises und kluges Verfahren im Denken und Urtheilen wohl zu vermeiden. Es muß also auch Mittel gegen den Irrthum (remedia erroris) geben, welche theils vorbeugende (praeservativa) theis heilende (sanativa) im eigentlichen Sinne sein können. *)

*) Die ersten sind allerdings besser als die letzten, weil

sie verhüten, daß nicht aus dem Scheine, der freilich in vielen Fällen ganz unvermeidlich ist, ein Irrthum entstehe. Da aber dieser doch leicht entstehen kann und der Erfahrung zufolge auch oft genug wirklich entsteht, so muß es auch Mittel geben, den Geist wieder davon zu befreien. Diese heißen dann im engern Sinne logische Heilmittel, während jene nur im weitern Sinne so heißen.

§. 221.

Vorbeugungsmittel gegen den Irrthum.

Verhüten lässt sich der Irrthum dadurch, daß man 1. mit den Errkenntnisskräften, deren Gesetzen und Gränzen sich genau bekannt macht, 2. die verschiednen Quellen des Irrthums aufsucht, 3. im Urtheilen vorsichtig ist, also mit Besonnenheit und Ueberlegung urtheilt, und endlich 4. in allen zweifelhaften Fällen seinen Beifall zurückhält. Nur muß diese Zurückhaltung des Beifalls (εποχη) bloß ein logischer, nicht ein transzendentaler Zweifel sein, weil man sich dadurch auch den Weg zur Erkenntniß der Wahrheit verschließen würde (§. 93 und 95).

§. 222.

Heilmittel gegen den Irrthum.

Ist aber der Irrthum schon vorhanden, so lässt er sich nur dadurch gründlich heilen, daß man den Schein entdeckt und auflöst, woraus er entstanden, d. h. daß man die veranlassende Ursache eines falschen Urtheils aufsucht und ein wahres Urtheil an dessen Stelle setzt. *)

*) Wie soll man aber merken, daß man in einem Irrthume befangen? — Theils durch Vergleichung der

eignen Meinungen mit einander und mit fremden — wobei der sich ergebende Widerstreit auf einen Irrthum in uns oder in Andern hindeutet — theils durch oft wiederholte Prüfung der Gründe unsrer Meinungen — wobei die Urtheilskraft an Stärke gewinnt und man also um so leichter richtig urtheilt. Nur muß man während der Prüfung alles anderweite Interesse, außer dem an der Wahrheit selbst, aufgeben und nicht etwa das Ergebniß der Prüfung schon voraus bestimmen, weil man sich sonst leicht in den alten Irrthümern bestärken oder gar in neue verstricken kann.

§. 223.

Mittel gegen besondre Arten des Irrthums.

Diese Mittel ergeben sich von selbst, sobald man das bisher im Allgemeinen über die Verhütung und Entfernung des Irrthums Gesagte auf die oben (§. 211—216) dargestellten verschiednen Arten des Scheins und Irrthums bezieht und anwendet. Die Hauptsache bleibt aber immer, daß man auf die Quelle des Irrthums in jedem gegebnen Falle zurückgehe, weil sonst keine Radikalkur desselben möglich ist, sondern bloß eine Palliativkur, welche nicht vor Rückfällen sichert.

Zweites Hauptstück.

Angewandte logische Methodenlehre.

---

§. 224.

Weitere Zerfällung.

Wenn die menschliche Erkenntniß überhaupt unter gewissen empirischen Bedingungen befördert oder

vervollkommnet werden soll, so kann dieß nur dadurch geschehen, daß man theils selbst gewisse Erkenntnisse erwirbt, theils die erworbnen an Andre mittheilt, welches letzte auch wechselseitig geschehen kann. Daher wird dieses Hauptstück sowohl von der Erwerbung als von der Mittheilung der Erkenntnisse methodologisch handeln müssen.

A. Von der Erwerbung der Erkenntnisse.

§. 225.

Die Erfahrung.

Wenn wir irgend etwas mittels unsrer Sinne wahrnehmen (anschauen oder empfinden — §. 48), so machen wir eine Erfahrung, und die Summe dieser Erfahrungen heißt die Erfahrung schlechtweg (εμπειρια, experientia). Auf jenem Wege (der sinnlichen Wahrnehmung) erwerben wir zuerst eine Menge von Erkenntnissen, die also sämmtlich empirisch sind. *)

*) Es wird dieß hier nur faktisch, als aus Erfahrung selbst bekannt, angenommen, um das logisch-methodische Verfahren beim Denken in Ansehung des Empirischen näher zu erwägen. Die ursprünglichen Bedingungen aber, von welchen selbst die Möglichkeit der Erfahrung abhangt, hat die Erkenntnißlehre zu erforschen.

§. 226.

Logischer Charakter der Erfahrung.

Kein Urtheil, welches irgend eine Erfahrung ausspricht, hat an und für sich betrachtet den Cha=

rakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Denn da wir immer nur Einzeles wahrnehmen, so können uns die Sinne auch nur von dem belehren, was ist und geschieht, aber nicht von dem, was überhaupt sein und geschehen muß. Wenn aber die Urtheilskraft bei ihren Urtheilen über Erfahrungsgegenstände nach Gesetzen verfährt, so können dadurch die empirischen Erkenntnisse wohl eine gewisse Allgemeinheit und Nothwendigkeit erhalten.

§. 227.

Logisches Verfahren in Bezug auf Erfahrung.

Sind jene Gesetze schon gegeben, so verfährt die Urtheilskraft bloß subsumirend und determinirend, indem sie nach den Regeln der Syllogistik (§. 160 ff.) das Besondre als enthalten unter dem Allgemeinen denkt und jenes durch dieses bestimmt. Werden aber die Gesetze noch gesucht, so verfährt die Urtheilskraft abstrahirend und reflektirend, indem erst von einzelen Daten allgemeine Regeln abgezogen oder durch Vergleichung des Besondern das Allgemeine gefunden werden soll. Da man nun nicht mit voller Sicherheit vom Besondern aufs Allgemeine schließen kann, (§. 181), so wird man sich hier mit bloßer Wahrscheinlichkeit begnügen müssen, die sich aber der Gewissheit in mancherlei Abstufungen nähern kann (§. 87).

§. 228.

Grundregel des Verfahrens.

Es gründet sich nämlich das letztere Verfahren auf die Voraussetzung, daß, wo wir eine ge-

wisse Uebereinstimmung in Ansehung vieler Dinge wahrnehmen, eine noch größere Uebereinstimmung, als wir bereits wahrgenommen haben, stattfinden werde. Das Urtheil also: **Wo vieles einstimmt wird auch noch mehres und wohl gar alles einstimmen**, ist eine **logische Annahme** (praesumtio), nach der wir über gegebne Erfahrungsgegenstände reflektiren, um unsern anderweiten Urtheilen über dieselben eine höhere logische Dignität, als sie an sich haben würden, nämlich eine gewisse Allgemeinheit und Nothwendigkeit, zu geben. *)

*) Wir verfahren bei unsern empirischen Urtheilen deshalb nach dieser Annahme, weil wir da, wo Vieles in Einem zusammenstimmt, einen gemeinschaftlichen Grund vermuthen, auf dem das Viele in seiner Zusammenstimmung beruhe und um dessen willen auch wohl noch manches Andre mit dem Vielen zusammenhangen, folglich ebenfalls einstimmen werde. Stimmen z. B. die vielen Körper, die wir bisher auf der Erde wahrgenommen haben, in dem Einen zusammen, daß sie, in die Höhe geworfen, auf die Erde zurückfallen, so vermuthen wir, daß diese Erscheinung in der Anziehungskraft der Erde ihren gemeinschaftlichen Grund habe, und nehmen daher an, daß alle irdischen Körper in diesem Streben nach dem Mittelpunkt der Erde zusammenstimmen werden. Wir halten uns aber zu einer solchen Annahme um so mehr berechtigt, da sie in sich selbst nichts Widersprechendes hat, immer von neuem bestätigt wird, und unsrem nach stetiger Erweiterung strebenden Erkenntnißvermögen volle Befriedigung verspricht.

§. 229.

Das induktive Verfahren.

Wenn Vieles so einstimmt, daß jenes Dinge sind, die unter einem gewissen Geschlechtsbegriffe stehn,

und an ihnen ein gemeinschaftliches (positives oder negatives) Merkmal angetroffen wird: so nimmt man an, daß dieses Merkmal auch an den übrigen unter demselben Begriffe stehenden Dingen, die man noch nicht wahrgenommen, anzutreffen sein werde. Dieses Verfahren heißt das induktive (von inducere, eine Mehrheit von Dingen nach und nach auf- oder anführen) und die dadurch bewirkte Begründung eines Urtheils ein Schluß oder Beweis durch Induktzion (§. 181. Anm.). *)

*) Die Form eines solchen Schlusses ist:

A, B, C, D... sind y (oder nicht-y)
X befasst unter sich A, B, C, D.
Also sind alle unter X stehenden Dinge y (oder nicht-y).

Es können daher A, B, C, D... Einzeldinge und X eine Art, oder jene können Arten und dieses eine Gattung sein. Im ersten Falle ist die Induktzion individual, im zweiten spezial. Die speziale setzt aber die individuelle immer voraus. In beiden Fällen verfährt die Urtheilskraft nach dem Grundsatze (principium inductionis): Was von vielen zu einer Art oder Gattung gehörigen Dingen gilt, gilt auch von den übrigen. Je mehr also im Obersatze aufgezählt wird, desto wahrscheinlicher ist der Schlussatz, wenn im Untersatze richtig subsumirt worden. Aber gewiß im strengen Sinne ist er nie, weil in der Erfahrung die Dinge, die unter X stehen, nicht in ihrer Allheit ergriffen werden können. Die Eintheilung der Induktzion in die vollständige (completa) und unvollständige (incompleta) ist also an sich zwar richtig: aber die Erfahrung kennt nur die letztere, weil wenigstens in Zukunft noch mehr unter X stehende Dinge entdeckt werden könnten, an welchen jenes besondre Merkmal nicht anzutreffen wäre, die also eine Ausnahme von der Regel bildeten. Der induktive Schluß giebt daher dem dadurch bewiesenen Urtheile keine strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit, sondern bloß eine verhältnissmäßige

oder vergleichungsweise (universalitas et necessitas relativa s. comparativa).

§. 230.

Das analogische Verfahren.

Wenn Vieles so einstimmt, daß jenes Bestimmungen oder Eigenschaften sind, die einartigen Dingen zukommen: so nimmt man an, daß diese Dinge auch in andern Hinsichten übereinkommen werden, ungeachtet man diese Einstimmung noch nicht wahrgenommen. Dieses Verfahren heißt das analogische (von *αναλογια*, proportio, Aehnlichkeitsverhältniß) und die dadurch bewerkstelligte Begründung eines Urtheils ein Schluß oder Beweis durch Analogie. *)

*) Die Form eines solchen Schlusses ist:
A ist b, c, d, e...
X harmonirt mit A in den Bestimmungen b, c, d,
Also harmonirt X auch damit in Ansehung der Bestimmungen e...
Die Urtheilskraft verfährt dabei nach dem Grundsatze (principium analogiae): Dinge einer gewissen Art, die in mehren Stücken einstimmen, stimmen auch in den übrigen ein. Man schließt also von der theilweisen Aehnlichkeit zweier (oder auch mehrer) Dinge auf ihre gänzliche Aehnlichkeit, indem man einen gemeinschaftlichen Grund ihrer Einstimmung in den bekannten sowohl als den unbekannten Stücken voraussetzt. Daß diese Schlussart nie Gewissheit geben könne, versteht sich von selbst; denn die verglichenen Dinge könnten gerade in einem oder mehren der unbekannten Stücke unähnlich sein. In je mehr bekannten Stücken sie aber zusammenstimmen, desto wahrscheinlicher ist es, daß sich ihre Zusammenstimmung auch auf viele, wo nicht alle unbekannte Stücke erstrecken werde. Immer aber geht ein solcher Schluß nicht auf Gleichheit, sondern bloß auf Aehn-

lichkeit der Dinge, und das geschlossne Urtheil hat auch nur verhältnissmäßige Allgemeinheit und Nothwendigkeit. — Der induktive und der analogische Beweis gehören also zu den wahrscheinlichen Beweisen (§. 205) und was in den empirischen Wissenschaften darauf beruht, kann zwar sehr wahrscheinlich, aber doch nie völlig gewiß sein.

§. 231.

Eigne und fremde Erfahrung.

Die Thatsachen oder Daten, von welchen man bei den induktiven und analogischen Beweisen ausgeht, können entweder durch eigne oder durch fremde Erfahrung gegeben sein, je nachdem die Gegenstände der Erfahrung von uns selbst oder von Andern, die uns ihre Erfahrungen mittheilten, wahrgenommen worden. Jene hat mehr innere Kraft — ist intensiv stärker — diese hat mehr Umfang — ist extensiv stärker. *)

*) Ohne eigne Erfahrung würde man die fremde nicht einmal gehörig benutzen können; weshalb auch nur die eigne Erfahrung klug macht. Aber ohne die fremde bliebe sie doch zu beschränkt.

§. 232.

Die eigne Erfahrung.

Um der eignen Erfahrung möglichste Sicherheit und Ausbreitung zu geben, muß man nicht bei den gemeinen Wahrnehmungen der Erfahrungsgegenstände stehen bleiben, sondern auch mit ihnen allerlei Beobachtungen (observationes) und Versuche (experimenta) anstellen. Bei jenen richtet man seine Aufmerksamkeit auf einen bestimmten Gegenstand der Erfahrung, um ihn genau kennen zu

lernen, wie er gegeben ist, mithin ohne willkürliche Verändrung desselben; bei diesen aber unterwirft man ihn gewissen Verändrungen, durch die man seine wahre Beschaffenheit noch näher kennen zu lernen hofft. Beide sind mit Sorgfalt anzustellen und ohne vorgefasste Meinung zu benutzen. Auch müssen beide, wo möglich, mit einander verknüpft und öfter wiederholt werden, um diejenigen Irrthümer zu berichtigen, die sich in die ersten Beobachtungen oder Versuche eingeschlichen haben könnten. *)

*) Gegenbeobachtungen d. h. Beobachtungen desselben Gegenstandes aus verschiednen und ganz entgegengesetzten Standpunkten, und Gegenversuche d. h. Versuche in Ansehung desselben Gegenstandes mit Anwendung eines entgegengesetzten Verfahrens (z. B. in der Chemie auf trocknem und nassem, analytischem und synthetischem Wege) sind vorzüglich in jener Hinsicht anzustellen.

§. 233.

Die fremde Erfahrung.

Um von fremder Erfahrung zur Vervollkommnung seiner eignen Erkenntniß Gebrauch zu machen, muß vornämlich das Zeugniß (testimonium) d. h. der Bericht geprüft werden, welchen Andre von dem, was sie wahrgenommen, erstatten, um sich von der Glaubwürdigkeit desselben zu überzeugen. Da sich nun ein solches Zeugniß immer auf etwas Thatsachliches (factum s. res in facto posita) bezieht, so ist zuerst die Wahrscheinlichkeit der Thatsache nach ihrer absoluten und relativen Möglichkeit zu untersuchen, wodurch die innere oder objektive Glaubwürdigkeit des Zeugnisses bestimmt

wird. Sodann ist aber auch der Zeuge selbst, er sei unmittelbar (Augenzeuge) oder mittelbar (Ohrenzeuge), sowohl in Ansehung seiner Tüchtigkeit (dexteritas) als auch in Ansehung seiner Aufrichtigkeit (sinceritas) zu prüfen, um zu beurtheilen, ob er die Wahrheit sagen nicht nur konnte, sondern auch wollte, wodurch die äußere oder subjektive Glaubwürdigkeit des Zeugnisses bestimmt wird. *)

*) Was man um eines Zeugnisses willen für wahr hält, weiß man eigentlich nicht, sondern glaubt es nur. Sind nun Thatsachen (wohin alles gehört, was in Raum und Zeit ist und geschieht, also alles sinnlich Wahrnehmbare) die Gegenstände von Zeugnissen, so entspringt daraus der materiale oder eigentliche Geschichtglaube (fides historica sensu proprio), welcher ein durch Andre vermitteltes, aber ebendarum nie völlig gewisses, sondern bloß (obwohl oft im höchsten, der Gewissheit sehr nahe kommenden Grade) wahrscheinliches empirisches Wissen ist (§. 83). Eine Erzählung, die auf gar keinem bestimmten Zeugnisse beruht, ist bloß eine Sage oder ein Gerücht (fama, rumor) und wird zur Ueberlieferung (traditio), wenn sie sich durch mehre Menschenalter fortpflanzt. Ob sie dann mündlich (als tr. oralis) oder schriftlich (als tr. literalis) fortgepflanzt werde, macht keinen Unterschied. Die älteste Geschichte ist meist dieser Art, darum aber nicht ganz verwerflich. Denn selbst den sogenannten Fabeln oder Mythen liegen oft wirkliche Thatsachen zum Grunde, die nur in das Gewand der Dichtung gekleidet sind.

§. 234.

Das Nachdenken.

Da die Erkenntniß in jeder Hinsicht höchst eingeschränkt bleiben würde, wenn man bei dem stehen

bleiben wollte, was und wie es durch eigne oder fremde Wahrnehmung gegeben worden: so muß zur Erfahrung auch das Nachdenken (meditatio) hinzukommen, welches sich über alles, selbst das von der Erfahrung Unabhängige, erstrecken kann. Es besteht nämlich dasselbe überhaupt oder im weitern Sinne (meditatio sensu latiori) in der absichtlichen Richtung des Denkvermögens auf irgend einen Gegenstand, um sich gründlich über ihn zu belehren. Folgt man dabei ganz seinem eignen Gedankengange, so heißt es ein unmittelbares, folgt man aber einem fremden, ein mittelbares.

§. 235.

Das unmittelbare Nachdenken.

Dieses heißt auch Nachdenken schlechtweg oder im engern Sinne (meditatio sensu strictiori) und muß, wenn es glücklich von statten gehen soll, methodisch oder mit Bewusstsein nach den Regeln des Denkens selbst eingerichtet sein. Der Nachdenkende muß daher, mit Hinsicht auf die in der reinen Methodenlehre bereits aufgestellten Regeln, den Inhalt und Umfang der vorkommenden Begriffe sich gehörig zu verdeutlichen, aus den dadurch gefundnen Erklärungen und Eintheilungen, die sich ergebenden Folgerungen abzuleiten, und alle auf den Gegenstand seiner Betrachtung bezüglichen Gedanken so mit einander zu verknüpfen suchen, daß sie ein leicht überschauliches und innig zusammenhangendes Ganze ausmachen. *)

*) Daß man beim Nachdenken sein Gemüth sammeln, die dazu günstigsten Augenblicke benutzen, und bei längern Gedankenreihen einen vorläufigen Entwurf des Gedankenganges machen muß, versteht sich eben

so von selbst, als daß das Darstellen der Gedanken durch Schrift ein gutes äußeres Hülfsmittel des Nachdenkens ist, von dem man aber doch nicht zu häufig Gebrauch machen darf, um nicht das freiere Durchdenken einer Sache im Geiste, welches stets dem Nachdenken mit der Feder in der Hand vorausgehen sollte, zu verlernen.

§. 236.

Das mittelbare Nachdenken.

Dieses kann theils beim Hören (auditio) theils beim Lesen (lectio) stattfinden, indem durch beides die Erkenntniß mannigfach befördert wird. Es ist aber auch beides mit einander gehörig zu verbinden, indem jenes einen tiefern und lebendigern Eindruck macht, als das Lesen, und daher jungen Gemüthern besonders angemessen ist, dieses aber mehr Bedachtsamkeit und eignes Fortdenken gestattet, mithin dem reifern Alter vornämlich zusagt.

§. 237.

Das Hören.

Wer durch Hören seine Erkenntniß vervollkommnen will, muß, damit das Gehörte oder der mündliche Unterricht, den er empfängt, recht erregend auf sein Gemüth einwirke, theils vordenken (wenn er vom Gegenstande bereits eine vorläufige Kenntniß hat), theils mitdenken, theils nachdenken im eigentlichen Sinne. Das Erste geschieht durch Vorbereitung (praeparatio), das Zweite durch Achtgebung (attentio), das Dritte durch Wiederholung (repetitio), mit welcher auch die eigne Prüfung des Gehörten so viel als möglich zu verknüpfen.

§. 238.

Das Lesen.

Da das Lesen eine Art von Unterricht ist, den man schriftlich empfängt, so wird das Denken auch hier in jenen Beziehungen (als vor- mit- und nach-Denken) stattfinden müssen, wenn das Lesen sehr lehrreich sein soll. Doch kann es auch Schriften geben, die kein bedachtsames Lesen und Wiederlesen (lectio stataria), sondern nur ein flüchtiges Ueberlesen (lectio cursoria) oder gar ein bloßes Durchblättern verdienen, wo man allein bei dem verweilt, was am anziehendsten ist.

§. 239.

Kritik und Hermeneutik.

Beim Lesen mancher, besonders alter und in todten Sprachen geschriebner, Werke ist es nöthig, zuvörderst die angebliche Schrift irgend eines Verfassers in Ansehung ihrer Echtheit sowohl im Ganzen als theilweise zu untersuchen, weil solche Schriften oft untergeschoben und von den Abschreibern sehr verdorben worden sind, sodann aber auch den wahren Sinn der Worte des Verfassers sorgfältig auszumitteln, weil jener Sinn oft sehr verborgen sein kann. Die erste Aufgabe sucht die **Kritik**, die zweite die **Hermeneutik** zu lösen. *)

*) Die **Hermeneutik** oder **Exegetik** (von ἑρμηνευειν, εξηγεισθαι, interpretari) ist also **Auslegungskunst**, die **Kritik** (von κρινειν, judicare) **Beurtheilungskunst**. Das Beurtheilen wird aber hier im engern Sinne auf die Bestimmung der Echtheit einer Schrift im Ganzen oder theilweise bezogen. Es ist also nicht von **Sachkritik**, sondern von

Schrift- und Wortkritik die Rede. Doch sind beide oft verbunden. Eben so unterstützen sich Kritik und Hermeneutik gegenseitig, obgleich die Auslegung einer Schrift unsicher bleibt, so lange deren Text nicht kritisch berichtigt ist.

§. 240.

Die Kritik.

Wenn die Kritik sich mit Beurtheilung der Echtheit einer Schrift im Ganzen und nach deren Haupttheilen beschäftigt, wo sie höhere oder innere Kritik heißt: so hat sie den Inhalt und Charakter einer Schrift mit demjenigen zu vergleichen, was von dem angeblichen Verfasser derselben und seinem Zeitalter aus anderweiten Nachrichten oder aus unbezweifelt echten Schriften desselben bekannt ist. Wenn aber die Kritik einzele Sätze und Ausdrücke prüft, um dem Texte seine ursprüngliche Beschaffenheit wiederzugeben, wo sie die niedere oder äußere Kritik heißt: so hat sie vornehmlich die verschiednen Abschriften einer Schrift, die davon gemachten frühern Uebersetzungen und die Anführungen andrer Schriftsteller mit einander zu vergleichen, wo aber diese Hülfsmittel nicht ausreichen, zu wahrscheinlichen Vermuthungen (conjecturae criticae) ihre Zuflucht zu nehmen. *)

*) Die höhere Kritik beurtheilt die Authentie, die niedere die Integrität einer Schrift. Jene verfährt historisch-kritisch, diese grammatisch-kritisch. Doch unterstützt oft eine die andre. Vergl.:

Joh. Clerici ars critica. A. 4. Amsterd. 1712. 3 Bde. 8. (Neuere Ausg. 1730).

Morel, élémens de critique. Paris, 1766. 8.

Sam. Sim. Witte vom Begriffe der Kritik. Rostock, 1795. 4.

Chsti. Dan. Beckii obss. critico-exegett.

1. de altioris criseos natura et ratione, 2. de finibus interpretationis locorum et criseos subtilioris regundis. Leipz. 1795. 4.

Pope's essay on criticism, und *Home's* elements of criticism — beziehn sich auf die ästhetische oder Geschmackskritik.

§. 241.

Die Hermeneutik.

Da die **Hermeneutik** zeigen soll, wie man die Gedanken eines Schriftstellers aus den von ihm wirklich gebrauchten Worten als Zeichen derselben herauszufinden und darzustellen habe: so muß sie dabei von dem **Grundsatze der Auslegung** (principium interpretationis) ausgehn, daß der **Sinn** einer jeden Rede, selbst wenn sie **zweideutig** abgefasst wäre, nach der wahren Absicht des Schriftstellers nur **ein einziger** sei. Um nun diesen Sinn zu erforschen, muß der Ausleger theils den **Sprachgebrauch**, sowohl den allgemeinen als den besonderen und einzelen (usus loquendi generalis, specialis et individualis), theils den **Zusammenhang** der Rede, sowohl den nächsten als den entfernten (contextus proximus et remotus), theils die **Stellenähnlichkeit**, sowohl in Sachen als in Worten (parallelismus realis et verbalis), theils endlich alle die **Umstände** und **Verhältnisse**, unter welchen eine Schrift entstand (externa scripturae), mithin auch **Veranlassung** und **Zweck** der Schrift zu Rathe ziehn. *)

*) Hierin besteht der Charakter der **gelehrten** oder **wissenschaftlichen** Auslegung, welche also **sprachlich** und **geschichtlich** verfährt (interpretatio doctrinalis s. grammatico-historica), indem sie nach den Sprachgesetzen gleichsam erzählt, was der

Verfasser einer Schrift dachte und was sein Gemüth bewegte, als er schrieb. Eine moralisch-religiose Auslegung aber kennt wenigstens die Logik nicht, ob man gleich Niemanden wehren kann, von gewissen Schriften für sich oder Andre einen den höhern Bedürfnissen der Menschheit entsprechenden Gebrauch zu machen. Vergl.:

Pet. Dan. Huetii de interpretatione libb. IV. Paris, 1661. 4. Stade, 1680. 8.

Joach. Ehrenfr. Pfeifferi elementa hermeneuticae universalis. Jena, 1743. 8.

Geo. Frdr. Meier's Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst. Halle, 1756. 8.

Chsti. Dan. Beckii commentatt. de interpretatione veterum scriptorum et monumentorum ad sensum veri et pulcri excitandum acuendumque recte instituenda. Leipz. 1790 u. 1791. 4. Auch vergl. Dess. vorhin angeführte Obss. critico-exegett. — Die Werke über die Kritik und Hermeneutik besondrer Arten von Schriften (z. B. heiliger Schriften, der Gesetze) können hier nicht angeführt werden, ob sie gleich zum Theil auch ganz allgemeine Vorschriften enthalten.

§. 242.

Anderweite Leseregeln.

Wer demnach eine Schrift methodisch lesen will, muß vorher den Sinn derselben rein aufzufassen (nicht nach seinen eignen An- und Absichten zu bequemen oder zu akkommodiren) suchen, eh' er sich ein Urtheil darüber anmaßt, dann aber das Gelesene nicht bloß dem Gedächtnisse einprägen, sondern auch mit dem Verstande verarbeiten. Auch soll man ohne vorläufige Bekanntschaft mit den Anfangsgründen einer Wissenschaft nicht größere und ausführlichere Werke darüber lesen, die vorzüglichsten und wichtigsten Werke, soweit man vor der Lesung Kenntniß davon haben kann, auswählen, und, um

der Einseitigkeit vorzubeugen, die bessern Schriften aller Parteien möglichst mit einander vergleichen. *)

*) Diese Methodik des Lesens bezieht sich natürlich bloß auf die statarische Lektüre (§. 238), da die kursorische sich weniger an Regeln bindet. Ob, was und wie viel man dabei aus der Schrift ausziehen (exzerpiren) soll, lässt sich im Allgemeinen nicht bestimmen, da dieß von den Absichten des einzelen Lesers abhangt. Daß die Geschmacksbildung über der Verstandesbildung nicht zu vernachlässigen, ist gewiß. Die Logik kann aber nicht bestimmen, wie man zu jenem Zwecke ästhetische Schriften d. h. Werke der Dichtkunst und Beredtsamkeit lesen solle. Auch hangt die Geschmacksbildung nicht bloß vom Lesen solcher Schriften ab.

B. Von der Mittheilung der Erkenntnisse.

§. 243.

Doppelte Mittheilungsart.

Wieferne die Erkenntnissmittheilung absichtlich und durch Regeln bestimmbar ist, lässt sie sich in die einseitige und die wechselseitige eintheilen. Jene kann man Unterricht (διδαξις, institutio) diese Unterredung (διαλεξις, collocutio) nennen, wiewohl auch die Unterredung unterrichtend sein kann und soll.

§. 244.

Der Unterricht.

Dieser mag mündlich oder schriftlich ertheilt werden, so kommt es dabei hauptsächlich auf die Lehrart (methodus didactica) an. Diese besteht nämlich in der Art und Weise, wie jemand seine

Erkenntnisse Andern mittheilt, folglich in der Form des Vortrags, bei der man sowohl auf das Innere, die Anordnung und Verknüpfung der Gedanken, als auf das Aeußere, die Einkleidung und Darstellung derselben sehen kann. *)

*) Der mündliche und der schriftliche Unterricht sind mehr ästhetisch als logisch unterschieden, weshalb dieser Unterschied hier nicht in Betrachtung kommt. Das Wort Vortrag wird zwar oft mehr auf das Aeußere als das Innere bezogen; soll aber ein Vortrag durchaus gut sein, so muß er es auch innerlich sein.

§. 245.

Auflösender und zusammensetzender Vortrag.

Wie die Methode der Gedankenbehandlung überhaupt auflösend, rück- oder aufwärts schreitend (analytisch oder regressiv) und zusammensetzend, vor- oder niederwärts schreitend (synthetisch oder progressiv) sein kann (§. 191): so kann es auch die Methode der Gedankenmittheilung, die Lehrart oder der Vortrag sein, indem man dabei entweder vom Bedingten oder vom Bedingenden anhebt. Da jenes leichter zu erkennen, als dieses, so ist die erste Lehrart faßlicher, ob sie gleich nur auf einzele Lehrsätze, nicht auf ganze Wissenschaften anwendbar ist, indem diese synthetisch fortschreiten müssen.

§. 246.

Schulmäßiger und volksmäßiger Vortrag.

Wenn man bei der Mittheilung seiner Erkenntnisse besondre Rücksicht auf die zu unterrichtenden

Personen und deren Zwecke nimmt, so kann man auch den schulmäßigen, gelehrten oder wissenschaftlichen (scholastischen, szientifischen, systematischen) und den volksmäßigen (popularen) Vortrag unterscheiden. Bei jener Lehrart befolgt man die strengste logische Ordnung, sucht die möglichste Vollständigkeit und Genauigkeit zu erreichen, und bedient sich auch der Kunstworte (termini technici) zur angemessensten Bezeichnung seiner Gedanken, weil der Vortrag für solche bestimmt ist, welche die Wissenschaften selbst gründlich erlernen wollen. Bei dieser Lehrart hingegen folgt man einem leichtern und freiern Gedankengange, hebt das Anziehendere und Faßlichere heraus, und hält sich mehr an den kunstlosen Redebrauch, weil der Vortrag für solche bestimmt ist, welche von wissenschaftlichen Erkenntnissen nur für das Leben Gebrauch machen wollen. *)

*) Wer nicht für die Schule, für Gelehrte von Profession, sondern für die Welt, für bloße Liebhaber (Dilettanten), oder auch für das Volk, wieferne man darunter einen ungebildeten Menschenhaufen versteht, etwas vorträgt, muß natürlich um der Gemeinbrauchbarkeit und Gemeinverständlichkeit willen manches mit Stillschweigen übergehn, andres bloß andeuten, noch andres dagegen desto ausführlicher behandeln. Wie man daher dort leicht in gelehrte Pedanterei und trockne Kürze verfällt, so hier in gelehrte oder vielmehr ungelehrte Galanterie und wässrige Breite. Uebrigens heißt die erste Lehrart auch die akroamatische oder esoterische, und die zweite die exoterische, von dem Gebrauche den die alten Philosophen davon für die verschiednen Arten ihrer Zuhörer (Esoteriker und Exoteriker) machten. Die sogenannte demonstrative, mathematische oder geometrische Methode ist keine andre als die gelehrte oder wissenschaftliche, mit besondrer Hinsicht auf die Mathematik. Daß in vielen Lehrbüchern die-

ser Wissenschaft die einzelen Sätze unter besondern Titeln aufgeführt werden (§. 159. Anm.), ist etwas Außerwesentliches, dessen Nachahmung in andern Wissenschaften, besonders in der Philosophie, weiter keinen Vortheil gewährt, als daß man dadurch für Nichtkenner den Schein der mathematischen Evidenz hervorbringt.

§. 247.

Anderweite Arten des Vortrags.

In Ansehung der äußern Form kann der Vortrag entweder abgebrochen (fragmentarisch, aphoristisch, rhapsodisch) oder stetig, zusammenhangend (kontinuirlich, kohärirend) — unbildlich (direkt) oder bildlich, räthselhaft (indirekt, parabolisch, änigmatisch) — einsprachig (monologisch) oder zwiesprachig (dialogisch) sein. Wieferne dabei Fragen und Antworten wechseln, heißt der Vortrag überhaupt erotematisch, insonderheit aber katechetisch oder sokratisch, wieferne die Fragen so eingerichtet sind, daß sie als Erregungsmittel auf den Geist des Gefragten wirken und dieser aus sich selbst zu entwickeln scheint, was ihm der Fragende mittheilen wollte. *)

*) Beim erotematischen Vortrage nimmt der Unterricht die Form der Unterredung an (§. 243). Den Unterricht, wo nur einer redet und die Uebrigen bloß zuhören, nennen Manche auch akroamatisch, wo also dieß Wort eine andre Bedeutung hat als vorhin. Ein schriftlicher Vortrag in Briefform heißt epistolarisch, ein Vortrag in förmlichen Schlüssen syllogistisch, in Tabellen oder logischen Tafeln tabellarisch. Ein unordentlicher, verworrener, schnell von einem Gegenstande zum andern übergehender Vortrag heißt tumultuarisch und desultorisch. Erlaubt man sich nur hin und wieder eine

kleine Aus- oder Abschweifung (Digression) vom Hauptgegenstande, so heißt der Vortrag **abschweifend** (digressiv).

§. 248.

Die Unterredung.

Wenn die **Unterredung** als wechselseitige Gedankenmittheilung ein Mittel zur Vervollkommnung der Erkenntniß sein soll, so muß sie als gemeinschaftliche Erforschung der Wahrheit, mithin so geführt werden, daß die Geister sich gegenseitig zur lebendigsten Thätigkeit auf- und anregen. Da es nun dabei nicht an Reibung fehlen kann, wodurch die Urtheile der sich Unterredenden in einen Gegensatz treten, so entsteht dadurch ein **Gedanken-, Verstandes- oder Vernunftstreit** (pugna intellectualis s. logica). *)

*) Es ist natürlich hier nur vom **äußern** Gedankenstreite die Rede; denn der **innere** kann nur beim eignen Nachdenken stattfinden, ist aber vielleicht noch häufiger als jener. Denn jeder Zweifel, der uns aufstößt, deutet schon auf einen innern Zwiespalt oder Streit der Gedanken hin.

§. 249.

Der Gedankenstreit.

Soll ein solcher Streit — er habe nun die Gestalt eines **vertraulichen Gesprächs** (colloquium familiare) oder eines **öffentlichen und feierlichen Meinungskampfes** (disputatio solemnis) — vernunftmäßig geführt werden: so muß er 1. zum Zwecke haben, Einhelligkeit der Urtheile durch den wechselseitigen Widerstand derselben hervorzubringen, und 2. diesen Zweck dergestalt zu er-

reichen suchen, daß man die Behauptungen des Gegners nicht bloß bestreitet, sondern auch, wenn und wieferne sie falsch sind, durch allgemeingültige Gründe widerlegt, indem beim Streiten nur auf diesem Wege der Irrthum entfernt und die Wahrheit entdeckt werden kann. *)

*) Zum Schweigen kann man den Gegner wohl bringen, wenn man dessen Schwächen benutzt und ex concessis gegen ihn disputirt. Dieß ist aber nur eine scheinbare Widerlegung (ad hominem), keine wirkliche (ad veritatem). Vergl. §. 205. Anm.

§. 250.

Anderweite Streitregeln.

Man bestimme ferner möglichst genau den **Streitpunkt** (status controversiae) und weiche nicht davon ab (*μεταβασις εις αλλο γενος*) — vermeide **unnützen Wortstreit** (*λογομαχια*) und Streit über Dinge, die nicht auszumachen oder des Streitens nicht werth sind (de lana caprina) — suche sich über die Grundsätze, aus welchen der Streit geführt werden soll, zu vereinigen, weil sonst der Streit zu nichts führt (contra principia negantem disputari non potest) — prüfe die Beweise des Gegners nicht bloß in formaler, sondern auch in materialer Hinsicht, und suche ihn auf die Quelle seines Irrthums aufmerksam zu machen — halte die Widerlegung eines Beweises nicht für eine Widerlegung des Satzes, noch weniger für einen Beweis der eignen Meinung — und streite überhaupt auf eine anständige, des Menschen würdige Weise, damit sich nicht die Leidenschaft entzünde, welche das Licht des Verstandes verdunkelt, folglich die Erkenntniß der Wahrheit verhindert. *)

*) Wird syllogistisch gestritten, wie bei öffentlichen Disputazionen zu geschehen pflegt, so ist es ungereimt, den Schlussatz des Gegners anzugreifen, da derselbe eine bloße Folgerung aus den Vordersätzen ist. Erst muß der Obersatz, dann der Untersatz geprüft werden. Ist aber die Form des Schlusses fehlerhaft, so wird der ganze Schluß als unstatthaft zurückgegeben. Figurirte Schlüsse zu brauchen, ist an sich nicht unerlaubt, da sie auch richtig sein können. Doch ist es besser, sich derselben zu enthalten und in der gewöhnlichen oder ordentlichen Schlussform zu argumentiren, weil die Schlussfiguren leicht zu Sophistereien gemisbraucht werden können. S. §. 160 ff. besonders §. 186.

Dritter Theil.

Erkenntnisslehre.

Einleitung.

§. 251.

Begriff.

Die Wissenschaft von der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit unsers Geistes in Ansehung des Erkennens (des synthetischen oder materialen Denkens) heißt eine **Erkenntnisslehre** (§. 108). Wieferne sie dabei über das Physische oder Empirische (das a posteriori zur Erkenntniß Gegebne) sich erhebt und das Ursprüngliche oder Transzendentale (das in der Erkenntniß a priori Bestimmte) zu erforschen sucht, heißt sie auch **Metaphysik**. *)

*) Daß die Alten nur eine **Physik**, aber keine **Metaphysik** kannten, daß der letzte Name bloß zufällig aus einer späterhin beliebten Anordnung der aristotelischen Schriften (*τα φυσικα* und *τα μετα τα φυσικα — βιβλια*) entstanden, und daß ebendadurch der Begriff der Metaphysik sehr schwankend geworden, lehrt die Geschichte der Philosophie. S. des **Verf.** Gesch. der Philos. alter Zeit, S. 236. und die daselbst angeführten Schriften. Die Erklärungen: **Metaphysik** ist eine Wissenschaft von den allgemeinsten Gesetzen der Natur — von den höchsten Vernunftwahrheiten — von den letzten Gründen der Dinge — von den ersten und

allgemeinsten Begriffen und Grundsätzen, u. s. f. — unterscheiden kaum den Theil vom Ganzen der Philosophie. Der Idee nach soll sie aber nichts anders sein, als eine transzendentale Erkenntnisslehre, d. h. eine Wissenschaft von den ursprünglichen Gesetzen, Bedingungen oder Formen der menschlichen Erkenntniß. In Frankreich hat man sie auch neuerlich Ideologie genannt.

§. 252.

Eintheilung.

Werden jene Gesetze an und für sich oder in ihrer ursprünglichen Bestimmtheit allein erwogen, so giebt dieß die reine Erkenntnisslehre, welche auch als eine Lehre von den Dingen überhaupt (ontologia) betrachtet werden kann, weil sie Begriffe und Grundsätze aufstellen muß, welche die Erkenntnissgegenstände im Allgemeinen betreffen. Werden aber ebendieselben beziehungsweise oder in ihrer Anwendung auf die in der Erfahrung zur Erkenntniß gegebnen Dinge erwogen, so entspringt daraus die angewandte Erkenntnisslehre (§. 110), welche auch metaphysische Naturwissenschaft oder schlechtweg Naturphilosophie heißt. *)

*) Die Ontologie ist also nur der erste Theil der Metaphysik, nicht aber die erste Philosophie schlechtweg (§. 12). Die kantische Eintheilung der Metaphysik in eine Met. der Natur und eine Met. der Sitten ist unstatthaft und gründet sich bloß auf den schwankenden Begriff, den man mit dem Worte Metaphysik verband. Da die Metaphysik der Neuern an die Stelle der Physik der Alten getreten, welche der Philosophie gewöhnlich drei Theile, Logik, Physik und Ethik, gaben: so ist sie bloß eine spekulative Wissenschaft und hat nichts mit sittlichen Vorschriften zu schaffen. Ob es auch eine natürliche oder sogenannte Menschenverstands-Metaphysik gebe, ist eine

Frage, die sich verschiedentlich beantworten lässt. Hier aber haben wir es nur mit einer streng wissenschaftlichen Metaphysik zu thun, die freilich eine künstlichere Gestaltung fodert.

§. 253.

Literatur.

Die auf die Metaphysik im Ganzen bezüglichen Schriften sind theils einleitend a), theils abhandelnd, von welchen letzteren einige diese Wissenschaft in Verbindung mit der Logik b), andre allein c) abhandeln, theils endlich literarisch-historisch d). Die Schriften aber, welche sich nur auf einzele Theile der Metaphysik (Ontologie, Kosmologie ꝛc.) beziehn, werden in der Folge jedem dieser Theile vorausgeschickt werden.

a) Hieher gehören:

Merian, discours sur la métaphysique. Berl. 1775. 8.

Joh. Nik. Tetens, Gedanken über einige Ursachen, warum in der Metaphysik nur wenige ausgemachte Wahrheiten sind. Bützow, 1760. 8.

Mos. Mendelssohn's Abhandlung über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften. N. A. Berl. 1786. 8. Geschrieben zur Beantwortung einer von der Akad. der Wiss. zu Berlin für 1763 aufgegebnen Preisfrage, auf welche sich auch bezieht: Imm. Kant's Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral. In Dess. vermischten Schriften, B. 2. S. 1. ff.

Chsti. Gttli. Seydlitz, progr. de causis dissensionum in rebus metaphysicis. Leipz. 1792. 4. Contin. ibid. eod.

Chsti. Gottfr. Schütz's Einleitung in die spekulative Philosophie oder Metaphysik. Lemgo, 1775. 8.

Imm. Kant's Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten

können. Riga, 1783. 8. Auch vergl. Dess. oben (§. 14. Anm.) angeführte Dissertazionen, besonders die zweite: De mundi etc., deren 5. Abschn. handelt de methodo circa sensitiva et intellectualia in metaphysicis.

Karl Leonh. Reinhold's systematische Darstellung aller bisher möglichen Systeme der Metaphysik. In Wieland's deutsch. Merk. 1794. St. 1. S. 3 ff. und St. 3. S. 235 ff. — Dess. systematische Darstellung der Fundamente der künftigen und der bisherigen Metaphysik. In Dess. Beiträgen zur Berichtigung bisheriger Misverständnisse. B. 2. S. 73 ff.

Joh. Frdr. Abel's Plan einer systematischen Metaphysik. Stuttg. 1787. 8.

Frdr. Edu. Beneke's neue Grundlegung zur Metaphysik. Berlin, 1822. 8.

F. Bérard, doctrine des rapports du physique et du moral, pour servir de fondement à la physiologie dite intellectuelle et à la métaphysique. Paris, 1823. 8.

Aug. Wilh. Rehberg, über das Verhältniß der Metaphysik zur Religion. Berl. 1787. 8.

Jac. Lagerström, diss. de causis, cur in invidiam adducta sit metaphysica. Åbo, 1787. 4.

b) Diese sind bereits oben (§. 114. Anm. c) angezeigt.

c) Dahin gehören:

Aristotelis metaphysicorum libb. XIV. Außer Dess. Werken auch besonders, theils allein: Cum commentariis Thomae Aquinatis. Vened. 1502. Fol., theils zugleich mit der Physik: Cum commentario et dialogo Jac. Fabri per Henr. Stephanum. Par. 1504. 4. Engl. mit Anmerkk. u. Zuss. von Th. Taylor. Lond. 1801. 4. Deutsch (nur das 1. Buch) von Geo. Gust. Fülleborn, in Dess. Beiträgen zur Gesch. der Philos. St. 2. Nr. 1.

Leibnitii metaphysica. Im 2. Th. seiner von Dütens herausgegebnen Werke. S. §. 10. Anm. e.

Benedicti de Spinoza cogitata metaphysica, als Anhang zu Dess. Darstellung der cartesianischen principia philosophiae. Im 1. Th. seiner von Paulus herausgegebnen Werke. S. §. 10. Anm. e.

Chsti. Wolff's vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. Frankf. u. Leipz. 1720. 8. A. 6. 1736. und öfter. — Dess. Anmerkk. darüber. Frankf. a. M. 1724. 8. A. 3. 1733.

Geo. Bern. Bülffingeri dilucidationes philosophicae de deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus. Tübing. 1725. 4. N. A. 1768.

Joh. Pet. Reuschii systema metaphysicum antiquiorum atque recentiorum [d. h. der leibnitz-wolfischen Schule]. Jena, 1735. 8.

Sam. Chsti. Hollmanni philosophia prima, quae vulgo metaphysica dicitur. Gött. 1747. 8.

Franc. Hutchesoni synopsis metaphysicae. A. 3. Glasgow, 1749. 8.

Alex. Gttli. Baumgartenii metaphysica. A. 3. Halle, 1763. 8. Deutsch, ebend. 1766. 8.

Geo. Frdr. Meier's Metaphysik. Halle, 1756. ff. 8 Thle. 4.

Chsti. Aug. Crusius's Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wieferne sie den zufälligen entgegengesetzt werden. Leipz. 1745. 8. A. 3. 1766. 8.

Joa. Geo. Daries elementa metaphysices. A. 2. Jena, 1744. 8. Verbess. 1753.

Joh. Aug. Eberhard's kurzer Abriß der Metaphysik, mit Rücksicht auf den gegenwärtigen (damaligen) Zustand der Philosophie. Halle, 1794. 8.

Karl Chsti. Ehrh. Schmid's Grundriß der Metaphysik. Altenb. 1799. 8.

Imm Kant's Vorlesungen über die Metaphysik. Erfurt, 1821. 8. (Dess. Metaphysik, nach des Verfassers Handschrift bearb. und herausgeg. von G. B. Jäsche. Königsb. 1802. 8. ist bis jetzt noch nicht erschienen, ob sie gleich in Heinsius's Bücherlexicon N. A. 1812. Th. 2. S. 549. so aufgeführt ist). — Dess. kritische Schriften s. oben (§. 14. Anm.)

Joh. Frdr. Herbart's Hauptpunkte der Metaphysik. Gött. 1808. 8.

Wilh. Traug. Krug's Erkenntnißlehre oder Metaphysik. Königsb. 1808. 8. A. 2. 1820. (Auch als 2. Th. des Syst. der theoret. Philos.).

Chsti. Wilh. Snell's erste Grundlinien zur Metaphysik. A. 2. Gießen, 1810. 8.

Glo. Wilh. Gerlach's Grundriß der Metaphysik. Halle, 1817. 8.

Frdr. Edu. Beneke's Erkenntnißlehre nach dem Bewußtsein der reinen Vernunft. Jena, 1820. 8.

Jak. Frdr. Fries, System der Metaphysik. Heidelb. 1824. 8.

Grundsätze der analytischen Philosophie in metaphysischen Versuchen. Lpz. 1827. 8.

Gambihler's Versuch einer gedrängten Darstellung der Metaphysik der absoluten Vernunftideen. Würzb. 1827. 8.

Troxler's Naturlehre des menschlichen Erkennens oder Metaphysik. Arau, 1828. 8.

Les élémens d'idéologie, par *Destut Tracy*. Paris, 1801—1804. 2 Bde. 8. (Ideologie heißt hier so viel als Metaphysik nach §. 251. Anm.

J. S. Vogel's Ideen zu einer Metaphysik des Menschenverstandes. Nürnb. 1801. 8.

Karl Leonh. Reinhold, das menschliche Erkenntnißvermögen aus dem Gesichtspunkte des durch die Wortsprache vermittelten Zusammenhangs zwischen der Sinnlichkeit und dem Denkvermögen. Kiel, 1816. 8.

d) In diese Klasse gehören:

Jac. Thomasii historia variae fortunae, quam disciplina metaphysica jam sub Aristotele, jam sub scholasticis, jam sub recentioribus experta est. Vor Dess. Erotemata metaphysices. Leipz. 1705. 8.

Sam. Fr. Buchneri historia metaphysices. Wittenb. 1723. 8.

Karl Batteux's Geschichte der Meinungen der Philosophen von den ersten Grundursachen der Dinge. A. d. Franz. (von Joh. Jak. Engel). A. 2. Leipz. 1792. 8.

Theod. Aug. Suabedissen's Resultate der philosophischen Forschungen über die Natur der menschlichen Erkenntniß von Plato bis auf Kant. Marburg, 1808. 8. (Gekrönte Preisschrift).

Schwab's, Reinhold's und Abicht's Preisschriften über die Frage: Welche Fortschritte hat die Metaphysik seit Leibnitz's und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht? Berl. 1796. 8. — Das Accessit erhielt noch folgende Schrift:

Dan. Jenisch über den Grund und Werth der Entdeckungen Kant's in der Metaphysik, Moral und Aesthestik. Berl. 1796. 8. — Auch vergl. in dieser Beziehung:

Aug. Ludw. Hülsen's Prüfung der (von der Akad. d. Wiss. zu Berlin für 1791 ausgesetzten) Preisfrage: Welche Fortschritte rc. Altona, 1796. 8.

Imm. Kant über die Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte rc. Herausg. von Frdr. Theod. Rink. Königsb. 1804. 8.

Eberstein's Gesch. der Logik und Metaphysik rc. s. oben (§. 114. Anm. e).

Erster Abschnitt.

Reine Erkenntnißlehre.

---

§. 254.

Literatur dieses Abschnitts.

Da dieser Abschnitt der Erkenntnißlehre unter den Titeln einer ersten Philosophie, Ontologie, Architektonik u. s. w. in besondern Schriften abgehandelt worden, so sind hier vorerst, außer den im vorhergehenden §. angeführten allgemeinen Werken, noch folgende zu vergleichen:

Ch. Wolfii philosophia prima s. ontologia. Frankf. u. Leipz. 1730. 4.

Sam. Ch. Hollmanni philosophia prima. Gött. 1747. 8.

Joh. Heinr. Lambert's Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen und des Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniß. Riga, 1771. 2 Bde. 8.

Condillac, essai sur l'origine des connoissances humaines. Amsterdam, 1746. 2 Bde. 12. Deutsch von Hissmann. Leipzig, 1780. 8.

von Irwing, Versuch über den Ursprung der Erkenntniß der Wahrheit und der Wissenschaften. Berlin, 1781. 8.

Laurentie, traité de l'origine et de la certitude des connaissances humaines. Paris, 1826. 8. (Führt auch den Titel einer Introduction à la Philosophie).

Chsti. Gli. Selle's Urbegriffe von der Beschaffenheit und dem Endzwecke der Natur. Berl. 1776. 8.

Aug. Wilh. Rehberg über das Wesen und die Einschränkung der Kräfte. Leipz. 1799. 8.

§. 255.

Erkenntniß als Thatsache.

Daß wir erkennen oder irgend eine Erkenntniß als ein inneres Besitzthum unsers Geistes betrachten, ist eine unmittelbar gewisse Thatsache des Bewusstseins. Kraft dieser Thatsache setzen wir nicht bloß uns selbst als erkennende Wesen, gleichsam als Erkenntnissträger (subjecta cognitionis), sondern auch andre Dinge als erkannte oder erkennbare Gegenstände (objecta cognitionis). Wir beziehen also unsre Vorstellungen auf irgend etwas von diesen Vorstellungen Verschiednes, auf etwas,

das mehr als bloße Vorstellung sein, und dem die Vorstellungen als Abbilder entsprechen sollen — mit einem Worte, auf etwas Reales, während wir die Vorstellung als solche bloß als etwas Ideales betrachten.

§. 256.

Grundsatz der Erkenntniß.

Soll demnach die Erkenntniß mehr als ein bloß subjektives Spiel von Vorstellungen sein, soll sie objektive Bedeutung und Gültigkeit haben, so müssen wir als obersten Grundsatz der menschlichen Erkenntniß (principium summum cognitionis humanae) den Satz anerkennen: Es giebt etwas Reales, dem unsre Vorstellungen entsprechen und das durch diese Vorstellungen erkannt werden kann. Beweisen aber lässt sich ebendarum dieser Satz nicht — denn ein solcher Beweis könnte nur durch eine anderweite Erkenntniß, von welcher dasselbe gälte, vermittelt werden — sondern er ist schon in, mit und durch die ursprüngliche Verknüpfung des Seins und des Wissens bewährt, welche die Grundlehre bereits als die Urthatsache des Bewusstseins und als den absoluten Gränzpunkt des Philosophirens anerkannt hat (§. 31—39). Man kann daher auch der Erkenntniß nur insoferne Realität beilegen, als man den Gegenständen der Erkenntniß selbst Realität zugesteht. Realität ist folglich ebensowohl der Grundbegriff der Erkenntnisslehre, als das Hauptprädikament (categoria primaria) der Erkenntnissgegenstände. *)

*) Da wir leeren Einbildungen, als bloßen Vorstellun-

gen, nicht den Rang und Werth wirklicher Erkenntnisse zugestehn und uns auch im Leben, wenn wir vernünftig handeln wollen, nur nach diesen richten: so beweist dieß wenigstens so viel, daß wir den obigen Grundsatz faktisch und praktisch anerkennen. Es kann ihn daher auch niemand theoretisch verwerfen, ohne mit sich selbst in Zwiespalt zu gerathen. — Uebrigens werden hier, wie in der ganzen Erkenntnisslehre, die Ausdrücke Prädikament und Kategorie nicht im logischen Sinne für Prädikat überhaupt genommen, sondern in dem schon früher angedeuteten metaphysischen Sinne (§. 117. Anm.).

§. 257.

Erkenntniß als Produkt.

Die Erkenntniß ist demnach zu betrachten als das gemeinschaftliche Produkt zweier in ursprünglicher Aufeinanderbeziehung stehender Faktoren, des Objektes und des Subjektes der Erkenntniß; und jene Beziehung muß als ein Verhältniß gedacht werden, vermöge dessen jeder in unsern Erkenntnisskreis fallende Gegenstand nach der eigenthümlichen Thätigkeitsart unsers Geistes aufgefasst und so das Reale in ein Ideales als ein treues Abbild von jenem verwandelt werden kann. Dieses Verhältniß lässt sich daher auch als eine ursprüngliche oder vorher (a priori) bestimmte Uebereinstimmung (harmonia praestabilita) denken, indem wir uns dadurch auf eine für uns selbst unbegreifliche Weise gewisser Bestimmungen in uns (Vorstellungen) bewusst werden, welche den Bestimmungen gewisser Dinge, die ganz unabhängig von uns dazusein scheinen, dergestalt entsprechen, daß wir diese Dinge nach jenen Vorstellungen nicht nur zu beurtheilen, sondern auch zu behandeln vermögen. *)

*) Wenn man die von Leibnitz aufgestellte Idee einer prästabilirten Harmonie in diesem Sinne nimmt, so ist wohl dagegen vernünftiger Weise nichts einzuwenden. Sie ist dann im Grunde einerlei mit der ursprünglichen Verknüpfung des Seins und des Wissens, welche wir früherhin die transzendentale Synthese genannt haben (§. 32). Will man dieselbe nicht zugeben, so bleibt nichts übrig, als sich entweder dem Realismus (§. 36) oder dem Idealismus (§. 37) in die Arme zu werfen, die doch beide einseitig und völlig transzendent sind. Ebendarum nennen wir unser System transzendentalen Synthetismus (§. 38). Die dort angeführten Schriften sind also auch hier zu vergleichen.

§. 258.

Gehalt und Gestalt der Erkenntniß.

Wenn die Erkenntniß ein gemeinschaftliches Produkt zweier Faktoren ist, so müssen sich auch zwei Hauptbestandtheile derselben (elementa cognitionis) unterscheiden lassen, nämlich ihr Gehalt oder Stoff (materia) und ihre Gestalt (forma). Das materiale Element ist gegeben durch den Gegenstand, welcher erkannt wird, das formale aber geht aus der Selbthätigkeit des erkennenden Wesens hervor. Denn da dieses nicht anders erkennen kann, als es seiner ursprünglichen Handlungsweise (der Urform des Ichs) gemäß ist, so muß es, indem es einen Gegenstand auffasst und in sich abbildet, jeden ihm dargebotnen Erkenntnißstoff nach seiner eigenthümlichen Thätigkeitsart gestalten und dadurch eben die Erkenntniß in sich erzeugen. Das Ich verhält sich daher beim Erkennen weder bloß leidend (rezeptiv), noch bloß thätig (spontan), ob es gleich bei der fortgesetzten Bearbeitung seiner Erkenntnisse und

insonderheit bei der wissenschaftlichen Gestaltung derselben immer mehr Selbthätigkeit entwickeln kann.

§. 259.

Erkanntes und Nichterkanntes.

Sobald ein Ding erkannt, ist es nicht mehr als Ding an (und für) sich (ens per se), sondern blos als ein erscheinendes Ding (ens apparens — phaenomenon) zu betrachten. Denn es ist nunmehr in unsern Erkenntnisskreis getreten, ist ein bestimmter Erkenntnissgegenstand geworden, und hat als solcher unsrer Erkenntnissweise sich unterwerfen, mithin eine Form in und für uns annehmen müssen, die ihm an und für sich nicht zukommen, wenigstens von uns nicht ohne willkürliche Anmaßung beigelegt werden kann. Dagegen können wir mit Hinsicht auf den obigen Grundsatz (§. 256) und aus demselben weiter folgernd sagen: Alles, was an einem realen Dinge, wiefern es erscheint, nach unsrer ursprünglichen Handlungsweise mit Nothwendigkeit vorgestellt wird, muß ihm als Erkenntnissgegenstande zukommen, und kann daher auch in Urtheilen von ihm allgemeingültig ausgesagt oder prädizirt werden. *)

*) Ding an sich bedeutet ein von uns und unsrer Erkenntnissart völlig unabhängiges Ding, also ein Ding, wiefern es kein Gegenstand der Erkenntniß für uns ist, mit einem Worte: Ein Nicht-Objekt = X. Darum ist es aber kein Unding = 0, sondern nur ein uns unbekanntes Ding. Es heißt daher auch, wiefern es nicht erscheint, sondern bloß gedacht wird, ein Gedankending (noumenon), und zwar in negativer Bedeutung, weil es sich positiv nicht bestimmen lässt. Der

Begriff eines solchen Dinges ist also für die Erkenntnisslehre ein Gränzbegriff, indem dadurch die Erkenntniß begränzt, d. h. angedeutet wird, es sei für uns keine Erkenntniß der Dinge an sich möglich. Der Grund dieser Unmöglichkeit liegt aber darin, daß niemand aus sich selbst und seiner Erkenntnissform herausgehen kann, um zu bestimmen, was und wieviel von seiner Art, die Dinge vorzustellen und nach diesen Vorstellungen über sie zu urtheilen, denselben an und für sich, oder als Nichtgegenstände betrachtet, zukomme. Sagen wir also von den Dingen, daß sie uns affiziren oder einen Eindruck auf uns machen und uns dadurch einen gewissen Stoff zur Erkenntniß darbieten: so ist dieß immer nur von ihnen als Gegenständen zu verstehn, und bezeichnet also auch nur das (übrigens unerklärbare) Verhältniß, in welchem sie als vorstellbare und erkennbare Dinge zu uns stehen (§. 257).

§. 260.

Erkenntnissvermögen.

Das Ich ist das Erkennende, welches sich selbst ein Erkenntnissvermögen (facultas cognoscendi) als die innere Bedingung oder Quelle der Erkenntniß zuschreibt. Die Gesetze dieses Vermögens zu erforschen, ist die Hauptaufgabe der Erkenntnisslehre, und sie kann nur dadurch gelöst werden, daß das Erkennende über sich selbst philosophirt, mithin von den einzelen Gegenständen der Erkenntniß wegsieht und auf seine eigne Thätigkeit in Erzeugung der Erkenntniß hinsieht.

§. 261.

Erkenntnissstufen oder Kreise des Erkenntnissvermögens.

Da unser Geist in verschiednen Stufen oder Kreisen thätig ist, so wird sich auch das Erkennt-

1: Perception
2: intuition
3 Sensation

nißvermögen in verschiednen Potenzen oder Sphären äußern, so daß es theils als Sinn (in der sensualen Sphäre) theils als Verstand (in der intellektualen Sphäre) theils als Vernunft (in der razionalen Sphäre) wirksam ist (§. 56). Indem wir nun zur Erforschung der Erkenntnißgesetze das Erkenntnißvermögen selbst gleichsam zerlegen, so zerfällt uns sofort die reine Erkenntnißlehre in drei Hauptstücke oder in eine dreifache Analytik, nämlich des Sinnes, des Verstandes und der Vernunft.

Erstes Hauptstück.

Analytik des Sinnes.

---

§. 262.

Erklärungen.

Wieferne wir etwas Gegebnes unmittelbar auffassen, so daß die Vorstellung mit dem Gegenstande selbst zusammenzufallen scheint, heißt die Vorstellung Wahrnehmung, auch Anschauung oder Empfindung, je nachdem im Bewußtsein das Objective oder das Subjektive mehr hervortritt, während uns der Gegenstand affizirt. Das Vermögen, zufolge einer solchen Erregung etwas vorzustellen, heißt der Sinn, und zwar der äußere, wieferne die Erregung von außen, der innere, wieferne sie von innen kommt, so wie auch die Organe, welche dieser Thätigkeit des Ichs entsprechen, Sinne oder Sinneswerkzeuge heißen (§. 48). Das mittels

der Erregung Dargebotne ist also der *Stoff* der sinnlichen Vorstellung, die Art und Weise seiner Auffassung und Gestaltung aber die *Form* derselben, welche daher auch Anschauungs- Empfindungs- Wahrnehmungs- oder Sinnesform genannt werden mag (§. 258).

§. 263.

Vorstellung in Raum und Zeit.

Wir sind dem Bewusstsein zufolge genöthigt, das äußerlich Gegebne als befindlich im *Raume*, d. h. als ein Mannigfaltiges *neben* einander, das innerlich Gegebne als befindlich in der *Zeit*, d. h. als ein Mannigfaltiges *nach* einander vorzustellen. Wieferne wir aber jenes theils als fortdauernd theils als sich verändernd wahrnehmen, insoferne stellen wir es als befindlich *in Raum und Zeit zugleich* vor, so daß, was neben einander beharret, auch nach und nach aus einem Zustand in den andern übergeht.

§. 264.

Vorstellung des Raumes und der Zeit.

Wir sind dem Bewusstsein zufolge ferner genöthigt, uns den Raum selbst als eine unendliche Ausdehnung nach allen Richtungen hin (in die Länge, Breite und Tiefe oder Höhe), mithin als die *Einheit eines unendlichen Mannigfaltigen neben einander*, die *Zeit* selbst aber als eine unendliche Ausdehnung nach einer Richtung hin (in die Länge), folglich als die *Einheit eines unendlichen Mannigfaltigen nach einander* vorzustellen. In dieser Vorstellung sondern wir also

Raum und Zeit ab von den Dingen in ihnen, ob wir gleich die Dinge als wirkliche Erkenntnißgegenstände nie von Raum und Zeit losreißen oder außerhalb des Raums und der Zeit versetzen können. *)

*) Deswegen betrachten wir Raum und Zeit als allgemeine Behälter der Dinge und stellen sie bildlich vor, jenen als eine Kugel, diese als eine Linie. Wie aber beide keinen bestimmten Mittelpunkt haben, wenn wir nicht willkürlich uns selbst und den gegenwärtigen Augenblick als solche in Gedanken fixiren wollen: so hat auch jene Kugel keinen Umkreis und diese Linie keine Endpunkte. Darum sagten die Scholastiker ganz recht: Spatium et tempus est unum, continuum et infinitum. Die Stetigkeit (continuitas) des Raums und der Zeit erhellet insonderheit daraus, daß wir nur willkürlich gewisse Abschnitte in beiden machen oder Theile unterscheiden, aber sie nicht von den übrigen Theilen oder dem Ganzen trennen können.

§. 265.

Was ist Raum und Zeit?

Da Raum und Zeit weder wirkliche Dinge sein können — weil sie selbst nichts wirken, sondern nur die Dinge in ihnen, und weil sie dann in einen andern Raum und eine andre Zeit versetzt werden müssten, von welchen dasselbe gälte — noch Eigenschaften solcher Dinge — weil wir sie nicht, gleich andern Eigenschaften, mit den Dingen selbst in Gedanken aufheben können — noch bloße Verhältnissbegriffe — weil räumliche und zeitliche Verhältnisse immer schon die Vorstellung von Raum und Zeit voraussetzen, und diese Vorstellung übrig bleibt, wenn wir auch die Dinge, die in solchen Verhältnissen stehn, aus Raum und Zeit hin-

wegdenken — noch auch bloße Erdichtungen — weil sie sich jedem menschlichen Bewusstsein mit unabweislicher Nothwendigkeit aufdringen: so müssen sie ursprüngliche Schemate alles sinnlich Vorstellbaren sein, in welchen sich die allgemeine und nothwendige Anschauungs- und Empfindungsform unsers Geistes selbst abbildet. Da es nämlich Gesetz der Wahrnehmung ist, alles äußerlich und innerlich Gegebne als ein Mannigfaltiges neben oder nach einander vorzustellen (§. 263): so verknüpft unser Geist eben dieses einzele, getrennte und begränzte Mannigfaltige neben und nach einander in einem einzigen, stetigen und unendlichen Mannigfaltigen neben und nach einander. *)

*) Man kann also sagen: Der Raum ist das Grundbild alles äußerlich, die Zeit das Grundbild alles innerlich Wahrnehmbaren. Weil aber das Aeußere nach und nach aufgefasst und ebendadurch der innere Zustand des Wahrnehmenden verändert wird, so ist die Zeit auch zugleich das Grundbild des äußerlich Wahrnehmbaren. Diese Grundbilder objektiviren sich dann wieder für uns, indem wir geneigt sind, das, was ursprünglich nur subjektive Bedingung der Möglichkeit unsrer Wahrnehmung ist, auf die wahrgenommenen Dinge selbst überzutragen und es als eine objektive Bedingung der Möglichkeit ihres Daseins zu betrachten. Darum sagen wir: Die Dinge sind in Raum und Zeit, statt: Wir nehmen sie wahr als Mannigfaltige neben und nach einander. Ebendarum sind Raum und Zeit in transzendentaler Beziehung freilich bloß ideal, aber in empirischer Hinsicht doch real, weil und wieferne wir alle Erfahrungsgegenstände als räumliche und zeitliche Dinge wahrnehmen. Als Grundbilder vorgestellt, sind Raum und Zeit selbst Anschauungen (nicht Begriffe, die wir erst hinterher von ihnen bilden können), aber reine (a priori bestimmte), allgemeine und nothwendige, während die Anschauungen von den Dingen in Raum und Zeit em-

besides with this
in me ... another

pirische (a posteriori bestimmte), besondre und zufällig sind. Ebendarum gilt das, was in der reinen Mathematik von den in jenen Grundbildern konstruirten Größen (Zahlen und Figuren) und deren Verhältnissen gelehrt wird, allgemein und nothwendig von den empirischen Größen, welche die angewandte (physische und technische) Mathematik betrachtet.

§. 266.

Prädikamente der Sinnlichkeit.

Wie zahlreich und verschieden auch die sinnlichen Merkmale der Dinge sein mögen, wenn wir auf die erfahrungsmäßige Beschaffenheit der Gegenstände unsrer Erkenntniß sehn, so ergeben sich doch aus den bisher betrachteten Grundbildern drei sinnliche Grundmerkmale, welche man auch die Prädikamente oder Kategorien der Sinnlichkeit nennen kann, nämlich

1. das Merkmal der Räumlichkeit, welches wir auf alles unter der Form des Nebeneinanderseins Wahrgenommene beziehn;

2. das Merkmal der Zeitlichkeit, welches wir auf alles unter der Form des Nacheinanderseins Wahrgenommene beziehn; und

3. das Merkmal der räumlichen Zeitlichkeit oder zeitlichen Räumlichkeit, welches wir auf alles unter der Form des Neben- und Nacheinanderseins Wahrgenommene beziehn. *)

*) Diese drei sinnlichen Prädikamente, welche sich zu einander verhalten, wie These, Antithese und Synthese, schließen sich also an das Hauptprädikament der Realität (§. 256) dergestalt an, daß das Reale oder das Seiende, sinnlich vorgestellt, durch das erste Merkmal als etwas Räumliches (als Dinge, die neben einander sind), durch das zweite als etwas

Zeitliches (als Dinge, die nach einander sind), und durch das dritte als etwas Räumliches und Zeitliches zugleich (als Dinge, die neben und nach einander sind) vorgestellt wird.

§. 267.

Anderweite sinnliche Merkmale.

Wie dem Raume selbst (§. 264), so legen wir auch jedem räumlichen Dinge oder jedem Körper drei Dimensionen (Richtungen, nach welchen hin er ausgemessen werden kann) bei, nämlich Länge (longitudo), Breite (latitudo) und Tiefe oder Höhe (profunditas s. altitudo), welche zusammen die Dicke eines Körpers (crassitudo) ausmachen. Das Zeitliche aber, als solches, hat gleich der Zeit selbst nur eine Dimension, welche Länge heißt; weshalb wir nur in der unendlichen Zeitlinie Vergangenheit (praeteritum), Gegenwart (praesens) und Zukunft (futurum) als Theile derselben von unbestimmbarer Größe unterscheiden; wiewohl die Gegenwart, streng genommen, bloß ein Punkt (gleichsam ein Augenblick — instans temporis momentum) ist, welcher Vergangenheit und Zukunft begränzt, also die Zeitlinie in zwei große Hälften scheidet, deren eine von vorn (a parte ante) die andre von hinten (a parte post) unendlich ist. Relative Räume und Zeiten sind demnach Theile des absoluten Raums und der absoluten Zeit. Beide aber können sowohl als leer (vacua) wie auch als erfüllt (plena) gedacht werden. Dieses sind sie, wenn Dinge als Gegenstände möglicher Wahrnehmung in ihnen anzutreffen. Solche Dinge sind irgendwo (alicubi) und irgendwann (aliquando), nehmen also ein

einen bestimmten Theil des Raums als ihren Ort (locus) und einen bestimmten Theil der Zeit als ihre Dauer (duratio), sind folglich auch ausgedehnt sowohl räumlich (Ausdehnung im eigentlichen oder engern Sinne — extensio) als zeitlich (Vordehnung — protensio), und beweglich, indem sie nach und nach ihr Verhältniß zu einander im Raume (ihre Stellung oder Lage — situs) verändern können. Bewegung (motus) ist also zeitliche Verändrung des räumlichen Verhältnisses, wodurch die Dinge auch in örtlichen Gegensatz (oppositio localis) treten können. *)

*) Die Merkmale der Entfernung (distantia), der Angränzung oder Berührung (confinitas s. contiguitas), der Nähe (propinquitas), der Weite (longinquitas), des Zwischenraums (intervallum spatiale), der Zwischenzeit (intervallum temporale), des Zeitumlaufs oder Zeitraums (periodus), des Zeiteinschnitts (epocha), des Zugleichseins (simultaneitas), der Aufeinanderfolge (successio), des Vorhergehens (prius — Priorität), des Nachfolgens (posterius — Posteriorität) u. s. w. ergeben sich hieraus von selbst. Man kann sie zum Unterschiede von den sinnlichen Grundmerkmalen oder Prädikamenten (§. 266), aus welchen sie erst abgeleitet sind, sinnliche Postprädikamente oder Prädikabilien (categoremata) nennen. Daß sie den Dingen nicht an sich, sondern nur als Erscheinungen zukommen, erhellet aus §. 259.

Zweites Hauptstück.

Analytik des Verstandes.

§. 268.

Erklärungen.

Wieferne wir die sinnlich vorgestellten Gegenstände mittelbar auffassen, so daß die Vorstellung sich von ihrem Gegenstande abzulösen scheint und der Vorstellende einen höhern Standpunkt einnimmt, auf welchem er eine Menge von Einzeldingen übersieht oder zusammenfasst, heißt die Vorstellung ein Begriff oder Gedanke, das Vermögen aber, Begriffe zu bilden oder zu denken, Verstand (§. 51). Von der logischen Seite — in Bezug auf das bloße, analytische oder formale Denken — hat es schon die Denklehre erwogen. Also hat es die Erkenntnisslehre nun von der metaphysischen Seite — in Bezug auf das synthetische oder materiale Denken — zu betrachten (§. 108). Der Stoff desselben sind die Anschauungen und Empfindungen des Sinnes; die Art und Weise ihrer Zusammenfassung und anderweiten Gestaltung ist dessen Form, welche daher auch die Begriffs- oder Verstandesform genannt werden mag (§. 258).

§. 269.

Die Verstandesthätigkeit im Erkennen.

Indem der Verstand das ihm gegebne Mannigfaltige neben und nach einander (die räumlichen und zeitlichen Einzeldinge) durchgeht, findet er in demselben gewisse Merkmale, die er nicht

nur von einander absondern, sondern auch wieder zu einer höhern Einheit verbinden kann, um daraus Begriffe zu bilden. Wenn er nun solche Begriffe wieder auf Gegenstände bezieht und diese dadurch in feste Gränzen einschließt, mithin als bestimmte Gegenstände von einander unterscheidet, so erkennt er dieselben, und die höhere Einheit, welche dadurch jenes Mannigfaltige erhält, heißt die synthetische oder objektive Verstandeseinheit, zum Unterschiede von einer bloß subjektiven Verknüpfung der Vorstellungen, durch welche die Analyse schon vorhandner Begriffe zu Stande kommt, welche mithin eine bereits vorhergegangene Synthese voraussetzt, und daher die analytische oder subjektive Verstandeseinheit genannt werden kann.

§. 270.

Begriffe und Urtheile des Verstandes.

Der Verstand, welcher Begriffe bildet, bildet auch durch Verknüpfung der Begriffe Urtheile, da Denken und Urtheilen verwandte Geistesthätigkeiten sind (§. 124). Die Erkenntnisse des Verstandes können daher theils als Begriffe theils als Urtheile betrachtet werden. Alle Begriffe und Urtheile sind aber entweder transzendental oder empirisch, je nachdem ihr Inhalt durch die Verstandesthätigkeit selbst in ihrer ursprünglichen Gesetzmäßigkeit (a priori) oder durch die Wahrnehmung (a posteriori) bestimmt ist. Die reine Erkenntnißlehre hat es daher als Analytik des Verstandes vorzugsweise mit der ersten Art von Begriffen und Urtheilen zu thun.

A. Von den transzendentalen Begriffen.

§. 271.

Prädikamente des Verstandes.

Diejenigen transzendentalen Begriffe, welche nichts anders ausdrücken, als die ursprüngliche Denkform selbst, abgesondert von dem Stoffe, mit welchem sie im gemeinen Bewusstsein zu empirischen Begriffen von wirklichen Gegenständen verschmolzen ist, heißen die Ur- oder Stammbegriffe des Verstandes, und können beim Urtheilen über die Erkenntnissgegenstände auch als allgemeine und nothwendige Merkmale auf dieselben bezogen oder von diesen Objekten als Urtheilssubjekten prädizirt werden. Darum heißen sie auch Prädikamente oder Kategorien des Verstandes. *)

*) Wenn schlechtweg von Prädikamenten oder Kategorien die Rede, meint man gewöhnlich diese. Daß sie aber diesen Namen nicht ausschließlich, sondern nur vorzugsweise (κατ᾽ ἐξοχην) führen können, erhellet aus §. 259 und 266. Auch vergl. §. 117.

§. 272.

Auffindung derselben.

Um diese Begriffe zu finden, dürfen wir nur auf die aus der Denklehre schon bekannten Urtheilsformen zurücksehn. Denn da Denken und Urtheilen so verwandt sind (§. 270), so muß sich in der Urtheilsform auch die Denkform abspiegeln; und wenn ein gegebnes Urtheil, in welcher Form es auch gebildet sei, objektive Gültigkeit oder eine wahrhafte Beziehung auf wirkliche Erkenntnissgegenstände

haben soll, so muß es seinem wesentlichen Charakter nach (der eben durch seine Form bestimmt ist) irgend einen Begriff ausdrücken, der auch als allgemeines und nothwendiges Merkmal auf jene Gegenstände beziehbar ist, folglich ein **Prädikament des Verstandes**.

§. 273.

Quantitäts-Prädikamente.

Wieferne das **individuale** Urtheil objektiv gültig sein soll, muß dessen Subjekt als Objekt durch den Begriff der **Einheit** (unitas) bestimmt werden. Ein als Einheit gedachter Gegenstand heißt ein **Einzelding** (individuum). Wieferne das **partikulare** oder **plurative** Urtheil objektiv gültig sein soll, muß dessen Subjekt als Objekt durch den Begriff der **Vielheit** (pluritas s. multitudo) bestimmt werden. Ein als Vielheit gedachter Gegenstand heißt ein **zusammengesetztes Ding** (compositum i. e. constans e pluribus scil. partibus). Wieferne das **universale** Urtheil objektiv gültig sein soll, muß dessen Subjekt als Objekt durch den Begriff der **Allheit** (universitas s. omnitudo) bestimmt werden. Ein als Allheit gedachter Gegenstand heißt ein **Ganzes** (totum i. e. unum e multis constans). Vergl. §. 149. *)

*) Das dritte Quantitäts-Prädikament verhält sich also zu den beiden ersten, wie die Synthese zur Thése und Antithese, beruht aber doch auf einem eigenthümlichen Denkakte. Denn das bloße Hinzudenken der Einheit zur Vielheit gäbe nur eine größere Vielheit, wenn nicht die Vielheit selbst als durch Einheit bestimmt d. h. als Ganzheit (totalitas) gedacht würde. Im Begriffe eines Ganzen sind daher alle

drei Kategorien der Quantität als Merkmale enthalten. Dieselbe Bemerkung gilt auch für die übrigen Klassen der Prädikamente.

§. 274.

Qualitäts-Prädikamente.

Wieferne das bejahende Urtheil objektiv gültig sein soll, muß in dessen Subjekt etwas gesetzt sein, mithin dieses selbst als Objekt durch den Begriff des Gesetztseins (positio) bestimmt werden. Ein so gedachter Gegenstand heißt schlechtweg ein Ding in realer Bedeutung (ens reale). Wieferne das verneinende Urtheil objektiv gültig sein soll, muß in dessen Subjekt etwas aufgehoben d. h. nicht gesetzt sein, mithin dieses selbst als Objekt durch den Begriff des Nichtgesetztseins (negatio) bestimmt werden. Ein so gedachter Gegenstand heißt ein Unding in realer Bedeutung (nonens reale). Wieferne das beschränkende Urtheil objektiv gültig sein soll, muß in dessen Subjekt etwas theils gesetzt theils aufgehoben d. h. mit einer gewissen Beschränkung gesetzt sein, mithin dieses selbst als Objekt durch den Begriff des Beschränktseins (limitatio) bestimmt werden. Ein so gedachter Gegenstand heißt ein beschränktes Ding (ens limitatum) in derselben Bedeutung. Vergl. §. 150. a. *)

*) Richtiger würden jene drei Qualitäts-Prädikamente wohl durch die Ausdrücke bezeichnet: Gesetztheit (positivitas), Nichtgesetztheit oder Aufgehobenheit (negativitas), Beschränktheit (limitativitas). Wenigstens sind die lateinischen Ausdrücke: positio, negatio, limitatio, nicht recht schicklich, da sie eigentlich den Akt des Setzens u. s. w. andeuten.

§. 275.

Relazions-Prädikamente.

Wieferne das kategorische Urtheil objektiv gültig sein soll, muß zwischen den Urtheilselementen ein solches Verhältniß stattfinden, daß das eine mit dem andern und dieses in jenem bestehe, mithin sie selbst als Objekte durch den Begriff der Beständlichkeit (substantialitas) bestimmt werden. Von zwei nach diesem Begriffe gedachten Gegenständen heißt der eine ein für sich bestehendes Ding (ens subsistens s. substantia), der andre ein ihm anhangendes oder zufallendes Ding (ens inhaerens s. accidens). Wieferne das hypothetische Urtheil objektiv gültig sein soll, muß zwischen den Urtheilselementen ein solches Verhältniß stattfinden, daß das eine das Sein des andern bedinge und das Sein von diesem durch jenes bedingt werde, mithin sie selbst als Objekte durch den Begriff der Ursachlichkeit (causalitas) bestimmt werden. Von zwei nach diesem Begriffe gedachten Gegenständen heißt der eine ein wirkendes Ding oder eine Ursache (ens efficiens s. causa), der andre ein gewirktes Ding oder eine Wirkung (ens effectum s. effectus). Wieferne das disjunktive Urtheil objektiv gültig sein soll, muß zwischen den Urtheilselementen ein solches Verhältniß stattfinden, daß sie als Ganzes und Theile einander gegenseitig bedingen, mithin sie selbst als Objekte durch den Begriff der Gemeinschaftlichkeit (communio s. commercium) bestimmt werden. Gegenstände nach diesem Begriffe gedacht heißen wechselwirkende Dinge (entia mutuo in se agentia). Vergl. §. 150. b. *)

*) Da diese Prädikamente das Verhältniß der Erkenntnissgegenstände zu einander betreffen und da bei jedem Verhältnisse ein Bezognes (relatum) und ein Mitbezognes (correlatum) vorkommen muß, so sind sie eigentlich Doppelbegriffe und heißen vollständig so: Beständlichkeit (subsistentia) und Anhängigkeit (inhaerentia), Ursachlichkeit (causalitas) und Abhängigkeit (dependentia), wechselseitiges Thun und Leiden (mutua activitas et passivitas).

§. 276.

Modalitäts-Prädikamente.

Wieferne das problematische Urtheil objektiv gültig sein soll, muß dessen Subjekt in einem solchen Verhältnisse zum Erkenntnissvermögen stehn, daß es erkannt werden könne, mithin es selbst als Objekt durch den Begriff der Möglichkeit (possibilitas) bestimmt werden. Ein so gedachter Gegenstand heißt ein mögliches Ding (ens possibile). Wieferne das assertorische Urtheil objektiv gültig sein soll, muß dessen Subjekt in einem solchen Verhältnisse zum Erkenntnissvermögen stehn, daß es in der That (actu) erkannt werde, mithin es selbst als Objekt durch den Begriff der Wirklichkeit (actualitas) bestimmt werden. Ein so gedachter Gegenstand heißt ein wirkliches Ding (ens actuale s. existens). Wieferne das apodiktische Urtheil objektiv gültig sein soll, muß dessen Subjekt in einem solchen Verhältnisse zum Erkenntnissvermögen stehn, daß es anerkannt werden müsse, mithin es selbst als Objekt durch den Begriff der Nothwendigkeit (necessitas) bestimmt werden. Ein so gedachter Gegenstand heißt ein nothwendiges Ding (ens necessarium). Vergl. §. 151. *)

*) Da diese Prädikamente auch ein Verhältniß, nämlich das der erkennbaren Dinge zum Erkennenden, betreffen, so sind sie ebenfalls Doppelbegriffe und heißen vollständig so: Möglichkeit (possibilitas) und Unmöglichkeit (impossibilitas), Dasein (existentia) und Nichtsein (nonexistentia), Nothwendigkeit (necessitas) und Zufälligkeit (contingentia). Diese Doppelbegriffe bilden aber einen Gegensatz, so daß der eine den andern aufhebt, während die Doppelbegriffe der Relazion sich dergestalt auf einander beziehn, daß beide zugleich gesetzt werden müssen.

§. 277.

Mathematische und dynamische Prädikamente.

Da sich die Prädikamente der Quantität und Qualität auf das Anschauliche und Empfindbare an den Erkenntnissgegenständen beziehn und dieses sich durch Zahl und Maß, also mathematisch, bestimmen lässt: so können sie auch mathematische Prädikamente genannt werden. Die der Relazion und Modalität hingegen kann man dynamische nennen, weil sie sich auf das Sein der Dinge als Substanzen und Akzidenzen, Ursachen und Wirkungen u. s. w. beziehn, welches nicht erkennbar wäre, wenn es sich nicht durch wirksame Kräfte, also dynamisch, ankündigte. Uebrigens sind alle diese Begriffe nichts anders als Bestimmungen, die aus der ursprünglichen Denkform unsers Geistes hervorgehn und darin allein ihre Beglaubigung finden. Denn wir können die Erkenntnissgegenstände in quantitativer, qualitativer, relativer und modaler Hinsicht nicht anders als so bestimmen, und müssen daher diese ursprünglich subjektiven Bestimmungen auf die Gegenstände als objektive Bestimmungen derselben beziehn. Ob und wieferne sie auch den Dingen

an sich zukommen, würde sich nur beantworten lassen, wenn es möglich wäre, etwas zu erkennen, was für uns kein Gegenstand (§. 259). *)

*) Ueber die aristotelisch-scholastische Kategorientafel, welche 10 Prädikamente (substantia, quantitas, qualitas, relatio, ubi, quando, situs, habitus, actio, passio) und 5 Postprädikamente (oppositum, prius, simul, posterius, motus) enthält, vergl. Sal. Maimon's Kategorien des Aristoteles. Berl. 1794. 8. Ueber die kantische Kategorientafel, welche 12 Prädikamente aufstellt und zwar systematischer als jene, aber auch weder ganz richtig noch ganz vollständig ist, da sie nur die Verstandeskategorien enthält und unter diese die Urkategorie mischt, vergl. Imm. Kant's Kritik der reinen Vernunft, S. 106 ff. Ausg. 3. Richtiger und vollständiger dürfte folgende Tafel sein:

I. Urkategorie oder Grundprädikament — Realität (Sein überhaupt).

II. Sinneskategorien oder sensuale Prädikamente:
   1. Räumlichkeit (im Raume sein).
   2. Zeitlichkeit (in der Zeit sein).
   3. Raum-Zeitlichkeit (in R. und Z. sein).

III. Verstandeskategorien oder intellektuale Prädikamente:
   1. der Quantität,
      a. Einheit (eins sein).
      b. Vielheit (vieles sein).
      c. Allheit (alles sein).
   2. der Qualität,
      a. Positivität (gesetzt sein d. h. sein mit einer gewissen Qualität, eine solche haben).
      b. Negativität (nicht gesetzt sein d. h. sein ohne eine gewisse Qualität, sie nicht haben).
      c. Limitativität (beschränkt sein d. h. eine Qualität nur in einem gewissen Grade haben, so daß das Positive durch das damit verbundne Negative zum Theile wieder aufgehoben).

3. der Relazion,
   a. Beständlichkeit (für sich bestehend oder anhangend, Substanz oder Akzidenz sein).
   b. Ursachlichkeit (wirkend oder gewirkt, Ursache oder Wirkung sein).
   c. Gemeinschaftlichkeit (wechselseitig thuend und leidend sein).
4. der Modalität,
   a. Möglichkeit (möglich oder unmöglich sein).
   b. Wirklichkeit (wirklich oder nicht wirklich sein).
   c. Nothwendigkeit (nothwendig oder zufällig sein).

§. 278.

Reine und versinnlichte Prädikamente.

So lange die Verstandeskategorien außer Verbindung mit den Sinneskategorien gedacht werden, heißen sie reine Prädikamente, sind aber in dieser Reinheit auf keinen Erfahrungsgegenstand anwendbar, da solche Gegenstände nur als räumliche und zeitliche Dinge gegeben sind. Sie müssen also mit den Sinneskategorien in Verbindung treten, und heißen dann versinnlichte oder schematisirte Prädikamente, indem sie durch diese Verbindung gleichsam eine sinnliche Hülle oder Gestalt (σχημα, habitus, figura) bekommen. Daher kann man auch diese Versinnlichung der reinen Verstandesbegriffe den Schematismus des Verstandes nennen, obwohl die Einbildungskraft die eigentliche Quelle aller Begriffsversinnlichung ist, indem sie Bilder erzeugt, welche das anschaulich machen, was im Begriffe gedacht wird. Doch wirkt sie hier nicht als ein empirisches (durch Erfahrung befruchtetes und von derselben ihre Bilder entlehnendes) sondern als ein ursprüng-

lich bildendes, mithin transzendentales Vermögen. *)

*) Dass der Gebrauch der Verstandeskategorien durch jene Versinnlichung auf Erfahrungsgegenstände beschränkt werde, ist für sich klar. Dieser Gebrauch heißt daher der immanente, welchem der transzendente entgegensteht, wo man die reinen Verstandesbegriffe auf übersinnliche, also jenseit der Erfahrung liegende Dinge bezieht (z. B. wenn man sich rein geistige Wesen als Substanzen mit gewissen Kräften oder als Ursachen von gewissen Wirkungen denkt). Ob ein solcher Gebrauch erlaubt, kann erst tiefer unten ausgemittelt werden. So viel aber lässt sich schon hier einsehen, daß dadurch keine wirkliche Erkenntniß eines Gegenstandes zu Stande komme. Denn dazu gehört, daß der Gegenstand gegeben sei und durch bestimmte Merkmale von andern Gegenständen unterschieden werde. Indem ich aber etwas nur überhaupt als Substanz oder Ursache denke, hab' ich noch kein bestimmtes Unterscheidungsmerkmal, weil es der Substanzen oder Ursachen gar viele geben kann.

§. 279.

Schema der Quantität.

Wenn Eines zu Einem allmählich hinzugefügt und das dadurch entstandne Viele endlich als ein Ganzes zusammengefasst wird, so bildet sich das Schema der Quantität, welches wir eine Zahl nennen. Die Zahl ist nämlich eine in der Zeitreihe entstandne Vielheit, welche durch Einheit bestimmt ist, mithin eine sinnlich vorgestellte Allheit, oder die Quantität als etwas in der Form des Mannigfaltigen nach einander Bestimmbares gedacht. *)

*) Schon Euklid sagt in seinen Elementen (B. 7. Def. 2): *Αριθμος εστι το εκ μοναδων συγκειμενον πληθος*. Die Eins (*μονας*) ist also keine Zahl, son-

dern das Prinzip aller Zahlen, wohl aber die Zwei (δυάς) u. s. f. Die Eins ist die Einheit in der Zeit gesetzt, wie der Punkt die im Raume gesetzte Einheit. Und wie durch das wiederholte Setzen der Einheit in der Zeit und endliche Zusammenfassen der gesetzten Einheiten die Zahl entsteht, so entsteht durch das wiederholte Setzen der Einheit im Raume und endliche Zusammenfassen der gesetzten Einheiten eine Linie, die aber als stetig fortgezogen, folglich als entstanden durch ein ununterbrochenes Fortsetzen des Punktes gedacht wird, während in der Zahl jede Einheit und jede beliebige Menge von Einheiten als für sich gesetzt gedacht werden kann. Darum heißt die Zahl eine unterbrochne oder unstetige Größe (quantum discretum), die Linie und folglich auch alles, was aus Linien konstruirt werden kann (Fläche und Körper), eine ununterbrochne oder stetige Größe (quantum continuum). Von jener handelt die Arithmetik, von dieser die Geometrie.

§. 280.

Schema der Qualität.

Wenn man sich vorstellt, daß irgend ein gesetztes Reale allmählich ab = oder zunimmt, so daß es als mit einer Negazion verbunden oder als ein Beschränktes aufgefasst wird, so bildet sich das Schema der Qualität, welches wir einen Grad nennen. Der Grad ist nämlich ein in der Zeitreihe entstandnes Positive, welches durch Negazion bestimmt ist, folglich eine sinnlich vorgestellte Beschränktheit, oder die Qualität als etwas in der Form des Mannigfaltigen nach einander Bestimmbares gedacht. *)

*) Der Grad ist gleichsam eine Spannung (intensio) des Qualitativen, und heißt daher auch das Intensive, das sich dann wieder als Größe betrachten lässt, weil es mehr oder weniger gespannt sein, steigen oder

fallen, zu- oder abnehmen kann, je nachdem das Positive oder das Negative sich vermehrt. Im letzten Falle vermindert sich nämlich das Positive. Darum zählen wir dann auch die Grade d. h. die wahrnehmbaren Unterschiede in der qualitativen Beschränktheit der Dinge und verbinden auf diese Art das Schema der Quantität mit dem der Qualität, woraus die Mathematik der intensiven Größen herdorgeht. Beide Schemate können daher mathematische heißen.

§. 281.

Schema der Relazion.

Wenn man das Verhältniß der Dinge zu einander als etwas in der Form des Mannigfaltigen nach einander Bestimmbares vorstellt, so bildet sich das Schema der Relazion, welches man Zeitordnung nennen kann. Was nämlich in der Zeit geordnet sein soll, muß ein zeitliches Verhältniß haben, welches entweder als bestimmte Zeitdauer in Bezug auf die Beständlichkeit, oder als bestimmte Zeitfolge in Bezug auf die Ursachlichkeit, oder als bestimmtes Zugleichsein in Bezug auf die Gemeinschaftlichkeit der Dinge vorgestellt wird. *)

*) Zeitdauer ist also das Zeitverhältniß der Dinge in Ansehung der beharrenden Substanzen und der an ihnen wechselnden Akzidenzen, Zeitfolge das Zeitverhältniß der vorhergehenden Ursachen und der ihnen nachfolgenden Wirkungen, und Zugleichsein das Zeitverhältniß der Dinge in Ansehung ihrer gegenseitigen, also zu derselben Zeit stattfindenden, Einwirkung auf einander. Wenn also gleich die Ursache als vorhergehend und die Wirkung als nachfolgend gedacht wird, weil man ihr Verhältniß nicht beliebig umkehren kann, so werden doch Ursache und Wirkung als solche immer so zusammengedacht, daß sie in einem stetigen Zusam-

Zusammenhange steht, mithin ein Ding sich eben nur dann und sofern als Ursache zeigt, wann und wiefern es etwas wirkt oder eine bestimmte Wirkung hervorbringt.

§. 282.

Schema der Modalität.

Wenn man das Verhältniß der Dinge zu uns selbst als erkennenden Wesen als etwas in der Form des Mannigfaltigen nach einander Bestimmbares vorstellt, so bildet sich das **Schema der Modalität**, welches man **Zeitgehalt** nennen kann. Was nämlich in der Zeit enthalten sein soll, muß entweder zu **irgend einer Zeit**, oder zu **einer bestimmten Zeit**, oder zu **aller Zeit** (wo seine Bedingungen gegeben) sein, je nachdem es als bloß möglich, oder als wirklich, oder gar als nothwendig vorgestellt wird. *)

*) Da hier nicht von der logischen, sondern von der realen Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit die Rede, so müssen die Dinge auch in einem Zeitverhältnisse zu uns selbst stehen, wenn wir sie als möglich, wirklich oder nothwendig anerkennen sollen. Da aber dieses Verhältniß bloß subjektiv ist, so kann dasselbe Ding nach jenem Schema bald als möglich, bald als wirklich, bald als nothwendig von uns vorgestellt werden. Uebrigens liegen die beiden letzten Schemate aller dynamischen Beurtheilung der Erkenntnißgegenstände zum Grunde und können daher auch selbst **dynamische Schemate** genannt werden.

§. 283.

Etwas und Nichts.

Unter einem **Etwas** kann verstanden werden 1. ein **Gedankending**, wenn es sich nur denken, aber nicht anschauen läßt (ens merae cogitationis,

intellectus s. rationis); 2. ein eingebildetes Ding, wenn es sich nur innerlich anschauen läßt (ens imaginarium, sensus interni); 3. ein wesenloses Ding, wenn es zwar auch äußerlich angeschaut, aber nur als Mangel einer positiven Qualität, als etwas Negatives, gedacht wird (ens privativum); 4. ein wirkliches Ding, wenn ihm ein wahrhaftes Sein oder Bestehn beigelegt wird (ens reale). Dem Gedankendinge steht daher entgegen das Undenkbare als ein Nichts oder Unding in sich selbst (nihil negativum), dem eingebildeten Dinge das Nichts oder Unding für den innern Sinn (nonens sensus interni), dem wesenlosen Dinge das Nichts oder Unding für den äußern Sinn (nonens sensus externi), und dem wirklichen Dinge das wesenlose, welches in dieser Beziehung auch ein privatives Nichts oder Unding genannt wird. *)

*) So kann der Schatten ein privatives Ding und auch ein privatives Unding genannt werden, je nachdem man darauf sieht, daß er doch wahrnehmbar ist, obwohl nur durch Beraubung des Lichts, oder darauf, daß er eben nur durch Wegnahme des Positiven, als etwas Negatives, wahrnehmbar wird. Man muß daher, wenn von Etwas oder Nichts, Ding oder Unding die Rede ist, wohl die Beziehung bemerken, in welcher diese Ausdrücke jedesmal genommen werden.

§. 284.

Prädikabilien des Verstandes.

Die aus den reinen und versinnlichten Prädikamenten hervorgehenden anderweiten Begriffe heißen Prädikabilien des Verstandes, indem sie ebenfalls von den Erkenntnißgegenständen als Merkmale prädizirt werden können. Sie verhalten sich

aber zu den Prädikamenten, wie abgeleitete Begriffe zu den ursprünglichen, und heißen daher auch Postprädikamente (categoremata). Vergl. §. 267. Anm.

§. 285.

Quantitäts-Prädikabilien.

Ein Ding, dem eine gewisse Größe (quantitas) zukommt, heißt selbst eine Größe (quantum), sein Mannigfaltiges, einzeln betrachtet, ein Theil, zusammen aber das Ganze. Die Vorstellung von dem Mannigfaltigen zweier oder mehrer mit einander verglichenen Größen, die entweder gleich oder ungleich sein können, giebt den Begriff der verhältnissmäßigen Größe (quantitas relativa) welche auch Großheit (magnitudo) und Kleinheit (parvitas) heißt, je nachdem viel oder wenig Mannigfaltiges in den verglichenen Größen als verbunden gedacht wird. Gleichheit ist Einerleiheit, Ungleichheit Verschiedenheit der Dinge in Ansehung ihrer Größe. Jede Größe ist also sich selbst gleich, eben so das Ganze allen seinen Theilen zusammengenommen, und umgekehrt. Wird demnach das Ganze gesetzt oder aufgehoben, so werden auch alle seine Theile gesetzt oder aufgehoben, und umgekehrt. Der Theil ist kleiner als das Ganze und der Theil des Theils auch ein Theil des Ganzen. Von zwei ungleichen Größen ist die kleinere nur einem Theile der größeren gleich. Wenn aber zwei Größen einer dritten gleichen, sind sie einander selbst gleich. *)

*) Diese Grundsätze nennen die Mathematiker Axiome und stellen sie an die Spitze ihrer Wissenschaft. Sie

sind aber eigentlich aus der Metaphysik entlehnt und finden nur hier in der Analytik des Verstandes ihre wissenschaftliche Bewährung.

§. 286.

Fortsetzung.

Wenn man Größen mit einander vergleicht, so kann man die eine durch die andre bestimmen, indem man diese als Einheit (Maß oder Maßstab) annimmt, um zu untersuchen, wie vielmal sie in jener enthalten. Dieses heißt Messen und ist ursprünglich ein Zählen, indem die zu bestimmende Größe auf eine Zahl als Inbegriff solcher Einheiten zurückgeführt wird (§. 279). Was nicht gemessen und gezählt werden kann, heißt unermesslich und unzählig, und zwar schlechthin, wenn es selbst als maßlos oder zahllos gedacht wird, verhältnissmäßig aber, wenn es nur für uns unmessbar oder unzählbar ist, oder gar bloß so erscheint. Eine endliche Größe ist auch ermesslich, wenn gleich nicht immer messbar; eine unendliche aber ist unermesslich, sei es nun, weil sie größer, oder weil sie kleiner als jede gegebne Größe. Im ersten Falle heißt sie unendlich groß, im zweiten unendlich klein.

§. 287.

Qualitäts-Prädikabilien.

Wird Größe mit Qualität zusammengedacht, so giebt dieß den Begriff einer intensiven Größe, deren Mannigfaltiges bloß durch ein mögliches Ab- oder Zunehmen in der Zeit, folglich als Grad vorstellbar ist (§. 280), während die extensive

Größe als ein den Raum einnehmendes Mannigfaltige vorgestellt wird. Wäre in Ansehung der intensiven Größe kein Ab- oder Zunehmen mehr möglich, so wäre sie ebenfalls unendlich, und ließe daher keine Gradbestimmung weiter zu. Die Größe der Qualität eines Dinges heißt auch seine Virtualität (quantitas virtutis i. e. qualitatis). Dinge von derselben Qualität heißen ähnlich oder gleichartig (homogenea), von verschiedner Qualität unähnlich oder ungleichartig (heterogenea). Dinge von derselben Quantität und Qualität sind gleich und ähnlich zugleich und heißen (insonderheit bei den Mathematikern) kongruent.

§. 288.

Fortsetzung.

Ein Ding heißt beschränkt oder begränzt, wieferne mit dem Positiven, was es an sich hat, ein Negatives verknüpft ist (§. 274). Durch Beschränkung der Ausdehnung eines Dinges bekommt es eine bestimmte Gestalt oder Figur. Ein ausgedehntes und nach allen Richtungen hin beschränktes Ding heißt ein Körper, und zwar ein physischer, wenn er den von ihm eingenommenen Raum auch dynamisch erfüllt, ein mathematischer aber, wenn und wieferne bloß auf seine Ausdehnung gesehen wird. Ein Körper wird begränzt durch Flächen, eine Fläche durch Linien, eine Linie durch Punkte. Ein Punkt im strengen Sinne hat also gar keine Ausdehnung mehr, kann aber auch als ein unendlich kleiner Theil des Raums gedacht werden (§. 279). Eben so ein Augenblick als Punkt in der Zeitlinie gedacht (§. 267).

§. 289.

Relazions-Prädikabilien.

Das Substanziale wird als ein beharrliches, das Akzidentale als ein wechselndes Ding gedacht (§. 275 und 281). Jenes ist die Unterlage (substratum) von diesem. Jenem müssen daher auch gewisse beharrliche Bestimmungen zukommen, welche wesentliche (essentiales) heißen und deren Inbegriff das Wesen (essentia) eines Dinges ausmacht. Das Wesen als solches ist also unveränderlich, und heißt auch die Natur eines Dinges in formaler Bedeutung; denn in materialer Bedeutung versteht man unter der Natur einen Inbegriff von Substanzen. Das Substanziale kann aber entweder als zusammengesetzt oder als einfach gedacht werden, je nachdem man es als ein Ding denkt, das sich in eine Mehrheit von Substanzen auflösen lässt, oder nicht. Die einfache Substanz heißt Monade (im leibnitzischen Sinne), wenn sie als mit bloßer Vorstellungskraft begabt, Atom (im epikurischen Sinne), wenn sie als mit Bewegkraft begabt und den Raum erfüllend gedacht wird. Ein solcher Atom heißt auch ein erstes oder Grundkörperchen (corpusculum minimum s. elementare). *)

*) Monas im pythagorischen Sinne ist die Einheit als Gegensatz der Dyas oder Vielheit, im platonischen Sinne aber die Idee als Gegensatz des erscheinenden Vielen oder Unendlichen. Atom bedeutet bei den Alten oft auch ein Einzelding oder Individuum. Die Individuen nannten Manche auch erste, die Arten und Gattungen aber zweite Substanzen. Andre nannten wieder die Gottheit schlechtweg die Monas oder die erste Substanz. Diese verschiednen Wortbedeutungen müssen also sorgfältig unterschieden werden. Für Monas sagen Einige (z. B. Plato) auch Henas.

§. 290.

Fortsetzung.

Wiefern eine Substanz Ursache gewisser Wirkungen ist, wird ihr Wirksamkeit (efficacia) beigelegt und als Quelle oder inneres Prinzip derselben Kraft (vis, δυναμις). Der ursachliche Zusammenhang der Dinge (nexus causalis) ist daher ein dynamisches Verhältniß derselben und das Ursachliche der Dinge ist eben ihre Kraft. Die Ursachen sind entweder zureichende oder unzureichende, entweder unmittelbare oder mittelbare, entweder Hauptursachen oder Nebenursachen, entweder freie und unbedingte oder unfreie und bedingte, entweder bloß wirkende (efficientes) oder Zweck- auch Endursachen (finales). Bei diesen wird vorausgesetzt, daß das wirkende Wesen zugleich ein denkendes sei und durch die vorhergedachte Wirkung als Zweck oder Ziel einer Handlung (τελος, finis) zur Vollziehung derselben bestimmt werde. Wieferne die Zwecke einander als Mittel untergeordnet werden, kann es in der Reihe der Zwecke einen Hauptzweck geben, dem alle übrigen als Mittel dienen und der daher der Endzweck (τελος κατ᾽ εξοχην, finis finium) heißt. Die Zweckmäßigkeit der Dinge besteht also in einer solchen Einrichtung derselben, wodurch sie als Mittel gewissen Zwecken entsprechen. Eine Theorie davon heißt Teleologie, die Lehre von dem ursachlichen Zusammenhange der Dinge überhaupt aber Aetiologie.

§. 291.

Fortsetzung.

Wieferne Substanzen durch ihre Kräfte Ursachen von gewissen Verändrungen in andern Substanzen werden, fließen sie in dieselben ein. Dieser Einfluß (influxus) bedeutet also das Verhältniß, in welchem die Dinge durch ihre Wirksamkeit auf einander stehen. Wäre der Einfluß einseitig, so wirkte nur eins auf das andre, wär' er aber wechselseitig, so wirkte auch dieses auf jenes. Mit der Wirkung (actio) wäre dann eine Rück- oder Gegenwirkung (reactio) verbunden, und die Dinge träten dadurch in eine Art von Streit oder Kampf (conflictus, antagonismus) d. h. in eine dynamisch-reale Gemeinschaft. Solche Dinge sind einander gegenwärtig, und zwar lokal, wenn sie in unmittelbarer Berührung, virtual oder rein-dynamisch, wenn sie ohne Berührung, also räumlich getrennt oder in die Ferne auf einander wirken.

§. 292.

Modalitäts-Prädikabilien.

Die Möglichkeit, welche einem Dinge nach seinem bloßen Begriffe zukommt, heißt die innere oder unbedingte (absolute), diejenige aber, welche im Verhältnisse zu andern Dingen stattfindet, die äußere oder bedingte (hypothetische, relative). Die Wirklichkeit heißt entweder schlechtweg ein Sein (esse) oder Dasein (existere, existentia) als ein bestimmtes Sein. Der Inbegriff des Wirklichen überhaupt heißt schlechtweg das All, des gegebnen Wirklichen das Weltall oder die Welt.

Das Wirkliche **entsteht**, wiefern es anhebt, **vergeht**, wiefern es aufhört zu sein. Die Handlung, wodurch etwas entsteht, heißt **Hervorbringung**, wodurch etwas vergeht, **Zerstörung**. **Schöpfung** ist absolute, **Bildung** relative Hervorbringung. **Vernichtung** ist absolute, **Auflösung** relative Zerstörung. Der Inbegriff der jedesmaligen Bestimmungen eines Dinges heißt dessen **Zustand**. **Veränderung** ist die Versetzung eines Dinges aus einem Zustand in den andern und heißt auch **Modifikazion**, weil dadurch das Ding eine andre Art des Seins annimmt (modus essendi alius efficitur).

§. 293.

Fortsetzung.

Die Nothwendigkeit, welche einem Dinge seinem Wesen nach, mithin unabhängig von andern Dingen zukommt, heißt die **innere** oder **unbedingte** (absolute), diejenige aber, welche von anderweiten Bedingungen abhangt, eine **äußere** oder **bedingte** (hypothetische, relative). Da nun mit der Bedingung auch das dadurch Bedingte wegfällt, so ist das Bedingtnothwendige, außer seinem Zusammenhange mit der Bedingung gedacht, als **zufällig** zu betrachten. Denn **zufällig** heißt, was da und nicht sein, so und anders sein kann. Alles Zufällige oder Bedingtnothwendige ist daher veränderlich, das Unbedingtnothwendige aber unveränderlich.

§. 294.

Fortsetzung.

Wenn Dinge einander nach einander in An-

sehung ihres Seins oder Wirkens bestimmen, so machen sie eine Reihe von Bedingungen aus, deren jede einzele ein Glied heißt. Ist eine solche Reihe von beiden Seiten endlich, so hat sie ein erstes Glied, das bloß Bedingung, und ein letztes, das bloß Bedingtes. Ist sie von beiden Seiten unendlich, so hat sie weder ein erstes noch ein letztes Glied, und jedes einzele Glied ist Bedingung und Bedingtes zugleich. Ist sie von vorn endlich und von hinten unendlich, so hat sie ein erstes aber kein letztes Glied; das Umgekehrte aber findet statt, wenn sie von vorn unendlich und von hinten endlich ist. *)

*) Hieraus erhellet auch, daß man eine solche Reihe auf doppelte Art durchgehen kann, nämlich vorwärts oder progressiv, und rückwärts oder regressiv. Wird nun die Unendlichkeit einer Reihe so gedacht, daß diese wirklich kein erstes und letztes Glied hat, so ist das Durchgehn derselben ein Fort- und Rückgang ins Unendliche (in infinitum). Läßt sich aber das erste und letzte Glied nur nicht bestimmen, so findet bloß ein Fort- und Rückgang ins Unbestimmbare (in indefinitum) statt.

B. Von den transzendentalen Urtheilen.

§. 295.

Charakter dieser Urtheile.

Wenn wir in einem Urtheile nicht dasjenige aussagen, was diesem oder jenem Erkenntnißgegenstande vermöge der Erfahrung zukommt, sondern dasjenige, was den Erkenntnißgegenständen überhaupt vermöge der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit unsers Geistes zukommen muß: so antizipiren wir

dadurch die Erfahrung selbst und bilden ein transzendentales Urtheil. Darum heißt der Verstand in dieser Beziehung auch die transzendentale Urtheilskraft. Die so gebildeten Urtheile sind die Grundlage aller empirischen Urtheile und heißen, wörtlich dargestellt, Grundsätze der menschlichen Erkenntniß (principia cognitionis humanae). Sie drücken daher nichts anders aus, als die ursprüngliche Gesetzmäßigkeit des Erkenntnißvermögens selbst und der davon abhängigen Erfahrung, und sind ebendarum allgemein und nothwendig gültig, indem die Erfahrung, deren wir uns bewusst sind und nach der wir uns auch in unsern Handlungen richten, sonst gar nicht möglich sein würde. Sie können folglich auch die ursprünglichen Bedingungen der synthetischen Einheit des Bewusstseins oder der objektiven Verstandeseinheit (§. 269) genannt werden. *)

*) Hieraus erhellet zugleich, daß die transzendentalen Urtheile so wenig als die transzendentalen Begriffe uns angeboren seien, wie der reine Intellektualismus oder Razionalismus behauptet. Denn angeboren d. h. ursprünglich gegeben ist uns gar keine bestimmte Vorstellung und Erkenntniß, sondern bloß das Vorstellungs- und Erkenntnißvermögen selbst mit seinen Gesetzen und Schranken. Bestimmte Vorstellungen und Erkenntnisse treten daher erst nach und nach ins Bewusstsein mittels der erfahrungsmäßigen Thätigkeit unsers Geistes. Aber eben so falsch ist die Behauptung des reinen Sensualismus oder Empirismus, daß es gar nichts Ursprüngliches oder a priori Bestimmtes in der menschlichen Erkenntniß gebe, daß die menschliche Seele nichts weiter als eine leere Tafel (tabula rasa) sei, die erst durch die Erfahrung beschrieben werde, und daß daher überall der Grundsatz gelte: Nihil est in intellectu, quod

non ante fuerit in sensu. Denn wie dem Sinne schon ursprünglich eine gewisse Anschauungs- und Empfindungsweise eigen ist, so auch dem Verstande eine gewisse Denk- und Urtheilsweise. Bewusst aber können wir uns dieser Formen und also auch der daraus hervorgehenden reinen Vorstellungen und Erkenntnisse freilich erst in und mit der Erfahrung werden, indem wir jene auf gegebne Gegenstände anwenden oder beziehen und dann auf diese Thätigkeit selbst reflektiren.

§. 296.

Grundsatz der Quantität.

Jeder Gegenstand der Erfahrung ist in Ansehung seiner Quantität eine extensive Größe. Denn er kann uns in dieser Beziehung nur als ein Ding gegeben werden, das einen gewissen Theil des Raums und der Zeit einnimmt, mithin räumlich oder zeitlich ausgedehnt ist. Auch kann er in dieser Beziehung weder unendlich klein (einem Punkte oder Augenblicke gleich) noch unendlich groß (dem Raume und der Zeit selbst gleich) sein, wenn er gleich unsrem beschränkten Wahrnehmungsvermögen so klein oder so groß erscheinen mag, daß wir ihn weder in Theile zerlegen noch seiner ganzen Größe nach genau bestimmen können. Es giebt daher in der erkennbaren Natur nichts an sich Unermessliches oder Unzähliges (§. 286). *)

*) Ebendarum sucht die Mathematik mit Recht alles Sinnliche — denn dieß macht eben die erkennbare Natur aus — ihren Messungen und Rechnungen zu unterwerfen. Wenn sie sich aber damit auch an das Uebersinnliche wagt, so verkennt sie ganz ihre Bestimmung und ihre Gränzen.

§. 297.

Grundsatz der Qualität.

Jeder Gegenstand der Erfahrung ist in Ansehung seiner Qualität eine intensive Größe. Denn er kann uns in dieser Beziehung nur, als ein Ding gegeben werden, das uns auf irgend eine Weise affizirt und dadurch sich selbst als ein vermöge seiner Qualität empfindbares Etwas ankündigt. Der Eindruck und die davon abhängige Empfindung kann daher wohl stärker oder schwächer sein, aber nie rein positiv oder negativ werden, weil der beschränkte Sinn auch nur Beschränktes fassen kann. Das Qualitative an den Erfahrungsgegenständen muß uns also immer in einem bestimmten Grade oder als ein Intensitives erscheinen, das wachsen und abnehmen, aber nie als Maximum oder Minimum erkannt werden kann (§. 287). *)

*) Die sogenannten Maxima und Minima im Lebensverkehre sind nur willkürlich bestimmt, und diese Bestimmung ist oft sogar schädlich für jenen Verkehr.

§. 298.

Grundsatz der Relazion.

Die Gegenstände der Erfahrung stehn in Ansehung ihrer Relazion in einer dreifachen Verknüpfung mit einander, nämlich

1. in Bezug auf Zeitdauer in einer solchen Verknüpfung, daß etwas an ihnen beharret, woran alles übrige wechselt, d. h. sie verhalten sich zu einander wie Substanz und Akzidenz;

2. in Bezug auf Zeitfolge in einer solchen Verknüpfung, daß, wenn etwas entsteht, etwas an-

dres vorhergeht, worauf es nothwendig erfolgt, d. h. sie verhalten sich zu einander wie Ursache und Wirkung;

3. in Bezug auf Gleichzeitigkeit in einer solchen Verknüpfung, daß sie einander gegenseitig bestimmen, d. h. sie sind in Wechselwirkung begriffen. Der erste Satz für sich betrachtet heißt Grundsatz der Beständlichkeit (principium substantialitatis), der zweite, Grundsatz der Ursachlichkeit (princ. causalitatis), der dritte, Grundsatz der Gemeinschaftlichkeit (princ. communitatis). Die Gültigkeit dieser Grundsätze beruht aber darauf, daß unsre Urtheile über die verschiednen Verhältnisse der Erfahrungsgegenstände nur subjektive und willkürliche Verknüpfungen von Vorstellungen sein würden, wenn wir nicht überall irgend ein objektives und daher von jedermann anzuerkennendes Verhältniß der Gegenstände selbst voraussetzen müßten. Welche Art des Verhältnisses aber in jedem gegebnen Falle stattfinde, wird durch obige Grundsätze nicht bestimmt, sondern sie geben nur Anweisung, nach solchen Verhältnissen zu forschen. *)

*) Ob z. B. die Wärme etwas Substanziales oder etwas Akzidentales sei, d. h. ob es einen besondern Wärmestoff gebe oder das, was wir Wärme nennen, nur andern Stoffen als eine eigenthümliche Modifikazion anhange — ob Ebbe und Fluth durch Sonne und Mond oder durch andre Ursachen bewirkt werden — ob alle Weltkörper sich gegenseitig anziehen und abstoßen u. d. g., muß nach andern Gründen entschieden werden. Wir würden aber solche Fragen gar nicht einmal aufwerfen, wenn nicht der Verstand nach seiner, in jenen Grundsätzen ausgesprochnen, Gesetzmäßigkeit die Erfahrungsgegenstände so zu verknüpfen oder ihre Verhältnisse so zu beurtheilen genöthigt wäre.

§. 299.

Grundsatz der Modalität.

Die Gegenstände der Erfahrung stehn in Ansehung ihrer Modalität in einem dreifachen Verhältnisse zum Erkenntnißvermögen, nämlich

1. als Dinge, die zu irgend einer Zeit sein können, nach dem Grundsatze: Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung einstimmt, ist möglich, d. h. was anschaulich und denkbar ist, kann sich unter den Erfahrungsgegenständen befinden;

2. als Dinge, die zu einer bestimmten Zeit sind, nach dem Grundsatze: Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung einstimmt, ist wirklich, d. h. was sich als ein Reales durch Empfindung ankündigt, befindet sich unter den Gegenständen der Erfahrung;

3. als Dinge, die zu aller Zeit, wo ihre Bedingungen gegeben, sein müssen, nach dem Grundsatze: Was mit dem Wirklichen nach allgemeinen Gesetzen einstimmt, ist nothwendig, d. h. was mit dem Gegebnen so zusammenhangt, daß die Gesetzmäßigkeit der Erfahrung selbst auf dessen Dasein führt, muß sich unter den Erfahrungsgegenständen befinden. Der Grundsatz der Modalität heißt daher in der ersten Beziehung Grundsatz der Möglichkeit (principium possibilitatis), in der zweiten Grundsatz der Wirklichkeit (pr. actualitatis), in der dritten Grundsatz der Nothwendigkeit (pr. necessitatis). Die Gültigkeit dieser Grundsätze beruht aber darauf, daß überhaupt kein Ding von uns erkannt werden könnte, wenn es sich nicht auf eine bestimmte Art auf das Erkenntnißvermögen bezöge. Da nun die Erkenntniß

selbst von Bedingungen abhangt, die theils im Subjekte als formale, theils im Objekte als materiale Bedingungen liegen: so lässt sich das Mögliche nur nach jenen, und das Wirkliche nur nach diesen beurtheilen. Im ersten Falle wird gefragt, ob etwas überhaupt anschaulich und denkbar, im zweiten, ob es auch so gegeben sei, daß es als ein Reales empfunden werde. Als nothwendig aber lässt sich etwas nur nachweisen, wenn es nach Gesetzen aus dem schon anerkannten Wirklichen abgeleitet werden kann. *)

*) So halten wir z. B. ein Erdbeben nur für möglich, so lange wir es nicht wahrnehmen, wenn aber dieser Fall eintritt, für wirklich, und wir würden es auch für nothwendig halten, wenn wir es nach gewissen Gesetzen berechnen könnten, wie eine Sonnen- oder Mondfinsterniß. Ein Verstand also, der die ganze Natur durchschaute, müsste alles als nothwendig anerkennen.

§. 300.

Erste Folgerung.

Aus diesen Grundsätzen, die man auch als transzendentale Naturgesetze betrachten kann, weil alle empirische Naturgesetze darauf beruhen und ohne sie nicht gefunden werden könnten, folgt

1. daß es in der erkennbaren Natur oder in der Sinnenwelt kein Leeres giebt (in mundo non datur vacuum s. hiatus) d. h. daß in unsrem Erfahrungskreise kein gänzlicher Mangel des Realen, kein durchaus leerer Raum und keine durchaus leere Zeit, angetroffen werden kann. Denn ein absolutes Nichts lässt sich weder wahrnehmen noch aus dem

Wahrgenommenen erschließen, da die extensive oder intensive Größe eines Dinges sich ins Unendliche vermindern kann (§. 296 und 297). Alles sogenannte Leere innerhalb der Sinnenwelt (vacuum intramundanum) ist daher nur scheinbar oder ein relatives Nichts (z. B. ein luftleerer Raum). Ob es aber ein Leeres außerhalb der Sinnenwelt (vacuum extramundanum) gebe, ist eine nicht hieher gehörige Frage. (Vergl. §. 321.)

§. 301.

Zweite Folgerung.

2. Daß es in der Welt keinen Sprung giebt (in mundo non datur saltus) d. h. daß alle Veränderung, mithin alles Entstehn und Vergehn in der Sinnenwelt, stetig (continuo) oder so geschieht, daß zwischen zwei entgegengesetzten Zuständen oder Bestimmungen eines Dinges ein Mittleres als Durchgangspunkt stattfindet. Dieser Satz heißt daher auch das Gesetz der Stetigkeit (lex continui). Wie nämlich die Zeit selbst stetig ist, so ist es auch aller Wechsel von Bestimmungen in der Zeit. In der Zwischenzeit, welche zwischen zwei entgegengesetzten Bestimmungen verfließt, muß also auch eine Zwischenbestimmung eintreten, wodurch jene verknüpft werden, so daß der Uebergang nicht urplötzlich, sondern allmählich geschieht, wiewohl die Zwischenzeit so klein sein kann, daß auch die Zwischenbestimmung, als intensive Größe betrachtet, unmerklich wird (§. 297). Daher ist auch der ursachliche Zusammenhang in einer Reihe von Veränderungen stetig, so daß zwischen einer gegebnen

Verändrung als Ursache und einer andern als Wirkung eine mittlere als Zwischen-Ursache oder Wirkung angenommen werden muß; und ebendarum kann auch in der Wirkung nicht mehr oder weniger enthalten sein als in der Ursache von dieser Wirkung; welcher Satz das **Gesetz der natürlichen Sparsamkeit** (lex parsimoniae) oder des **möglich kleinsten Kraftaufwandes in der Natur** (lex minimi) heißt. *)

*) Hieraus folgt auch der Satz: **Aus und zu Nichts wird Nichts** (ex nihilo nil fit, in nihilum nil revertitur) d. h. es giebt in der erkennbaren Natur keinen absoluten Anfang und kein absolutes Ende, keine Schöpfung und keine Vernichtung des Substanzialen, sondern alles Entstehn und Vergehn bezieht sich nur auf den Wechsel der Bestimmungen (Zustände, Gestalten, Verhältnisse), welche das Substanziale nach und nach annehmen kann. Das Entstehn und Vergehn des Substanzialen selbst wäre ein Sprung, wodurch der stetige Zusammenhang der Erscheinungen völlig aufgehoben würde (§. 298. Nr. 1).

§. 302.

Dritte Folgerung.

3. Daß es in der Welt keinen **Zufall** giebt (in mundo non datur casus) d. h. daß alles, was in der erkennbaren Natur geschieht, von gewissen Ursachen abhängt (§. 298. Nr. 2), welchen Satz man auch kurz so ausdrücken kann: **Nichts von ungefähr.** Weil wir aber den ursachlichen Zusammenhang der Dinge nicht überall einsehn, so erscheint uns manches als ein **Ungefähr** oder ein **Zufall** (fors, fortuitum — und in besondrer Beziehung auf unser Wohl und Wehe als **Glück** und **Unglück** — fortuna secunda et adversa),

was doch kein bloßes Ungefähr oder blinder Zufall (casus purus putus) sein kann. Zufällig heißt daher entweder das Wirkliche, wiefern es nicht als nothwendig (wenigstens nicht als schlechthin nothwendig) gedacht wird, oder das Unabsichtliche, wiefern es ohne oder gar wider unsern Willen geschieht, oder auch das seiner Entstehung nach Unbekannte, indem wir von vielen Erscheinungen die wirkenden Natururſachen (die Kräfte, wodurch, und die Gesetze, wonach sie entstanden) nicht nachweisen können; wohin auch die sogenannten Wunder (miracula) gehören. — Das diesem Lehrsatze widerstreitende System heißt der Kasualismus.

§. 303.

Vierte Folgerung.

4. Daß es in der Welt kein Schicksal giebt (in mundo non datur fatum) d. h. daß alle Nothwendigkeit der Weltbegebenheiten nur bedingt, mithin aus gewissen Ursachen begreiflich und erklärbar ist, wenn wir sie auch wegen unsrer beschränkten Erkenntniß nicht immer wirklich begreifen und erklären können. Diese Folgerung aus dem Grundsatze der Ursachlichkeit ist daher mit der vorhergehenden im Grunde einerlei, und verwirft nur das sogenannte blinde Schicksal (fatum brutum), vermöge dessen alles, was geschieht, unbedingt nothwendig sein soll, weil mit der Annahme eines solchen Schicksals kein Vernunftgebrauch und keine Freithätigkeit bestehen könnte. — Das diesem Lehrsatze widerstreitende System heißt der Fatalismus.

§. 304.

Einerleiheit und Verschiedenheit der Dinge.

Reflektirt man auf die Einerleiheit und Verschiedenheit der Dinge als wirklicher Erkenntnissgegenstände, so ist es nicht genug, sie nach ihrem blossen Begriffe zu betrachten, sondern man muss auch auf die sinnlichen Bedingungen ihres Daseins sehn. Es könnten daher zwei oder mehre Dinge wohl logisch einerlei, aber doch real verschieden sein. Der Satz: Es kann in der Natur nicht zwei Dinge geben, die einander völlig gleich und ähnlich oder quantitativ und qualitativ einerlei wären — welchen Satz man den Grundsatz des nicht zu Unterscheidenden (principium identitatis indiscernibilium) genannt hat, weil dergleichen Dinge gar nicht unterschieden werden könnten — ist also wenigstens kein transzendentales, sondern höchstens ein, auf Induktion (§. 229) beruhendes, empirisches Naturgesetz, welches man auch den Grundsatz der Einzelheit (principium individualitatis) nennen könnte. Denn sobald zwei Einzeldinge gegeben sind, so müssen sie auch in verschiednen Theilen des Raums oder der Zeit wahrgenommen und ebendadurch unterschieden werden können, wenn sie auch sonst völlig einerlei wären, wiewohl man bis jetzt dergleichen nicht wahrgenommen.

§. 305.

Einstimmung und Widerstreit der Dinge.

Reflektirt man auf die Einstimmung und den Widerstreit der Dinge als wirklicher Erkenntnissgegenstände, so muss man ebenfalls nicht

bloß auf ihr logisches Verhältniß, wie es der Verstand allein bestimmt, sondern auch auf ihr reales Verhältniß, wie es unter Bedingungen der Erfahrung gegeben ist, sehen. Daher ist die Behauptung, daß Realitäten (positive Qualitäten, Kräfte rc.) mit einander vereinigt sich nicht widerstreiten d. h. ihre Folgen nicht gegenseitig aufheben können, weil dadurch bloß etwas gesetzt werde, unrichtig. Denn es könnte wohl sein, daß die Art und Weise, wie jene Realitäten empirisch verbunden wären, einen Widerstreit erzeugte, wodurch die eine die Folgen der andern ganz oder zum Theil vernichtete, z. B. wenn bewegende Kräfte auf einen Körper in entgegengesetzten Richtungen wirkten.

§. 306.

Inneres und Aeußeres der Dinge.

Reflektirt man auf das Innere und Aeußere der Dinge als wirklicher Erkenntnissgegenstände, so muß das Substanziale, worauf wir allen Wechsel von Bestimmungen beziehn, nicht bloß als Objekt des reinen Verstandes, sondern auch als Objekt der Sinne betrachtet werden. An diesem ist nichts schlechthin Inneres gegeben, sondern nur ein verhältnissmäßig Inneres, das selbst wieder ein Aeußeres werden kann. Denn wiewohl die Vorstellungen, deren wir uns nach und nach bewusst werden, als Gegenstände des innern Sinnes betrachtet, nichts Aeußeres sind, so folgt daraus doch nicht, daß das Ich, als ein inneres und einfaches Subjekt der Vorstellungen gedacht, ein beharrliches Ding oder eine Substanz sei, da wir solch ein schlechthin inneres Substrat der Vorstellungen nicht wahrnehmen.

1. determinable

Es könnten also jene immerfort wechselnden Vorstellungen auch wohl Modifikazionen gewisser innern Theile des Körpers (z. B. der Nerven), folglich ein Akzidens des sich äußerlich als Substanz anschauenden Ichs sein. Daher ist die Behauptung, daß dem Substanzialen in der Welt etwas schlechthin Inneres zum Grunde liege und dieses Innere einfache mit Vorstellungskraft begabte Wesen oder Monaden (§. 289) seien, völlig unerweislich, wiewohl Leibnitz darauf sein monadologisches System erbaute. *)

*) S. *Leibnitii* principia monadologiae und Dess. principes de la nature et de la grace, im 2. Th. der oben (§. 10. Anm. e) angeführten Werke, herausg. von Dútens.

§. 307.

Materie und Form der Dinge.

Reflektirt man endlich auf die Materie und Form der Dinge als wirklicher Erkenntnissgegenstände, so lassen sich zwar beide im Verstande durch Abstrakzion von einander trennen, aber in der Erfahrung sind sie nothwendig mit einander verbunden. Daher ist auch die Behauptung unstatthaft, daß die Materie als das Bestimmbare allezeit vor der Form als der Bestimmung vorhergehen müsse. Denn eine durchaus formlose Materie kann es nicht geben, obwohl eine Materie von roher und unvollkommner Form hinterher eine feinere und vollkommnere annehmen kann. *)

*) Auch das Chaos, wenn man ein solches als ursprüngliche Materie setzte, müsste schon eine gewisse Form gehabt haben. (Vergl. §. 337. u. 338).

weise Ideen heißen (§. 53) — weshalb auch die Vernunft selbst als das Vermögen der Ideen charakterisirt werden kann — so ist die Vorstellung des Unbedingten oder Absoluten als die Uridee der Vernunft zu betrachten, dergestalt daß jene Vorstellung allen übrigen Ideen zum Grunde liegt und diese gleichsam nur Abbilder von jener als ihrem Urbilde sind. Und so läſst sich die Vernunft ihrer höchsten Richtung nach auch als das Vermögen erklären, ein Unbedingtes oder Absolutes zu suchen.

§. 312.

Empirischer Vernunftgebrauch.

Sind der Vernunft Begriffe und Urtheile, welche sich auf Erfahrungsgegenstände beziehn, also empirische Erkenntnisse gegeben, so sucht sie immerfort höhere Begriffe und Urtheile auf, wodurch jene auf die möglich kleinste Zahl zurückgeführt werden und so die empirischen Erkenntnisse die höchste logische Einheit in einem vollendeten System erhalten sollen. Die Idee des Absoluten ist also dann bloß eine Normalidee der Wissenschaft als eines organischen Ganzen, in welchem alle Theile sich vollständig entwickelt und ausgebildet haben. Indem dadurch jene Erkenntnisse die Form der Vernunft selbst annehmen, ist diese doch nur als ein empirisch-plastisches Vermögen thätig, welches nach der subjektiven Regel oder Maxime verfährt: Zu jedem gegebnen Bedingten die Bedingung zu suchen, bis wo möglich alle Bedingungen oder die Totalität derselben gefunden worden. Die Vorstellungen, welche

nach dieser Regel gebildet werden, tragen daher auch nur den Charakter empirischer Ideen an sich. *)

*) Die Klassensysteme der Naturforscher können hier als Beispiel dienen. Die Vorstellungen eines Thierreichs, Pflanzenreichs und Mineralreichs sind solche empirische Ideen, denen alle Arten von Naturerzeugnissen unterworfen werden, um diese Erzeugnisse in ihrer Gesammtheit zu befassen, indem die Arten auf Gattungen und die niedern Gattungen auf höhere bis zur höchsten zurückgeführt werden. Denn diese wird als die oberste Bedingung aller übrigen gedacht. Wirkliche Vollendung aber kann ein solches Klassensystem nie erhalten, da das Absolute in keiner Beziehung für unsre Beschränktheit erreichbar ist. (Vergl. §. 371. Anm.)

§. 313.

Reiner Vernunftgebrauch.

Wenn dagegen die Vernunft das Unbedingte selbst als einen zur Erkenntniß gegebnen Gegenstand (tamquam objectum datum vel dabile) betrachtet, so setzt sie voraus, daß mit jedem gegebnen Bedingten auch jede mögliche Bedingung desselben gegeben sei, und verfährt daher nach der objektiven Regel als einem angeblichen Erkenntnißgesetze: Ist ein Bedingtes gegeben, so ist auch die ganze Reihe einander übergeordneter Bedingungen oder die Totalität der Bedingungen selbst gegeben, oder (weil diese Totalität nur mittels der Idee des Unbedingten gedacht werden kann, man mag nun die Unbedingtheit der ganzen Reihe oder einem einzelen Gliede derselben beilegen — §. 294): Ist ein Bedingtes gegeben, so ist auch das Unbedingte gege-

ben. Da aber alles Empirische bedingt ist, so kann das Unbedingte nicht in der Erfahrung gegeben sein, sondern die Vernunft muß es in und durch sich selbst suchen. Sie zeigt sich also in dieser Richtung ihrer Thätigkeit als ein rein-spekulatives Vermögen, heißt ebendeswegen die reine (theoretische) Vernunft, so wie die durch sie erzeugten Vorstellungen reine oder transzendentale Ideen heißen. *)

*) Man könnte sie auch reine Vernunftbegriffe im Gegensatze der reinen Verstandesbegriffe nennen. Diese beziehn sich nämlich auf Gegenstände möglicher Erfahrung, jene aber auf etwas über alle Erfahrung Hinausliegendes, woraus sich schon im voraus abnehmen lässt, daß, wenn sie ihre Beglaubigung nicht anders woher erhalten, die spekulirende Vernunft die objektive Gültigkeit dieser Vorstellungen, die oft auch schlechtweg oder im eminenten Sinne Ideen genannt werden, schwerlich werde beweisen können.

§. 314.

Drei Hauptideen der reinen Vernunft.

Die Vorstellung des Unbedingten als Uridee der Vernunft (§. 311) kann entweder auf das Subjektive (das Vorstellende in uns, die menschliche Seele) oder auf das Objektive (das von uns Vorgestellte, die Welt) oder auf ein über beide erhabnes Subjekt-Objekt (das allerrealeste Wesen, Gott) bezogen werden. Aus dieser dreifachen Beziehung gehen also drei Hauptideen hervor, auf welche sich alle übrigen Ideen der reinen (theoretischen) Vernunft wieder beziehen müssen, z. B. die Idee der Unsterblichkeit auf die menschliche Seele, die Idee der Gränzenlosigkeit auf die Welt, die Idee der Allmacht auf Gott. Die erste

Hauptidee soll die psychologische, die zweite die kosmologische, die dritte die theologische heißen, indem man darauf drei besondre Wissenschaften, als Haupttheile der Metaphysik, unter den Titeln der metaphysischen Seelenlehre (psychologia rationalis), der metaphysischen Weltlehre (cosmologia rationalis) und der metaphysischen Gotteslehre (theologia rationalis) erbauet hat. *)

*) Die Beiwörter metaphysisch und razional sollen nämlich jene Wissenschaften von andern unterscheiden, welche dieselben Gegenstände nach ganz andern Gesichtspunkten und Erkenntnissquellen behandeln und deshalb nicht hieher gehören. So behandelt die empirische Psychologie die menschliche Seele als einen Gegenstand der innern Erfahrung und gehört daher zur Anthropologie oder erfahrungsmäßigen Menschenkunde (§. 110. Anm.). Eben so behandelt die physische Kosmologie die Welt als einen Gegenstand der äußern Erfahrung und gehört daher zur Physik, zum Theil auch zur (angewandten) Mathematik (§. 102. Anm.). Endlich giebt es sowohl eine moralische Theologie, die von Gott nach sittlichen Ideen handelt und daher zur praktischen Philosophie gehört (§. 109), als auch eine statutarische Theologie, welche die Gotteserkenntniß aus Urkunden einer angeblichen oder wirklichen Offenbarung schöpft und daher zu den positiven Wissenschaften gehört (§. 99. Anm.). Man kann übrigens die metaphysische Seelen-, Welt- und Gotteslehre auch zur angewandten Metaphysik rechnen, wenn man diese in eine niedere und höhere Metaphysik oder in eine Metaphysik der sinnlichen und der übersinnlichen Natur zerfällt, und in der letztern die Systeme und Lehrsätze ausführlich darstellt und prüft, welche aus der Anwendung ontologischer Begriffe und Grundsätze auf die durch jene Ideen gedachten Dinge hervorgegangen sind. Da es uns aber hier bloß um Entwickelung und Würdigung jener Ideen selbst zu thun ist, so schließt sich diese

nicht das Geistige und das Körperliche nur eine doppelte Erscheinungsweise oder Form desselben Wesens, mithin beides seinem letzten, uns völlig unbekannten, Grunde nach dennoch identisch sei. *)

*) Jener Dualismus behauptet also nicht mehr, als sich nach der Erfahrung und einer besonnenen Kritik des Erkenntnissvermögens behaupten lässt, und heißt daher empirisch-kritisch, um ihn von dem völlig transzendenten Dualismus zu unterscheiden, der eine immateriale und materiale Substanz im Menschen verbunden sein lässt. Jener Dualismus ist zugleich dem psychologischen Monismus entgegengesetzt, der den ganzen Menschen entweder für ein bloß immateriales oder für ein bloß materiales Ding erklärt und daher nicht minder transzendent ist. Dieser Monismus heißt insonderheit spekulativer Egoismus, wenn das denkende Ich sich allein für ein reales, alle übrigen Dinge aber für bloße Scheinwesen (Vorstellungen des Ichs) erklärt, wogegen der Pluralismus eine Mehrheit denkender Wesen außer dem Ich zulässt.

§. 317.

Verhältniß der Seele und des Leibes.

Daß Seele und Leib in einem Verhältnisse stehen, vermöge dessen die innern und äußern Bestimmungen des Ichs einander auf das Genaueste entsprechen, leidet keinen Zweifel. Wie aber dieses Verhältniß entstanden und wodurch es vermittelt werde, lässt sich nicht nachweisen. Alle angeblichen Erklärungen vom Ursprunge der Seelen durch unmittelbare göttliche Wirksamkeit (per creationem) oder durch Ueberleitung von den Eltern auf die Kinder (per traductionem) oder durch Einwanderung aus einem Körper in den andern (per migrationem — Metempsychose), so wie von

der Gemeinschaft des Leibes und der Seele durch gelegentliche Einwirkung Gottes auf den einen Theil, um die dem andern entsprechenden Veränderungen in ihm hervorzubringen (systema causarum occasionalium), oder durch eine vorherbestimmte Einstimmung, vermöge der die beiderseitigen Veränderungen von selbst zusammentreffen (systema harmoniae praestabilitae), oder durch natürliche Einwirkung des einen Theils auf den andern (systema influxus physici), und andre Erklärungen der Art sind nichts als unstatthafte Hypothesen, durch die nicht einmal etwas erklärt wird. *)

*) Hieher gehören auch die Meinungen vom Sitze der Seele in diesem oder jenem Körpertheile, oder von mehren Seelen in verschiednen Theilen desselben Körpers, oder von Theilen der Seele, die ebenfalls in verschiedne Körpertheile vertheilt sein sollen. Doch ist in der letzten Hinsicht zu bemerken, daß, wenn die Alten von Theilen der Seele (μορια της ψυχης, partes animae) reden, sie meist darunter Seelenkräfte verstehn, die freilich nur durch Abstrakzion und Reflexion zu unterscheiden sind, da unser geistiges Gesammtvermögen ursprünglich nur Eins sein kann, wenn es sich auch auf mannigfaltige Art äußert. — Die Annahme einer allgemeinen Weltseele (anima mundi), von welcher alle Menschen- und Thierseelen Theile (particulae) oder Ausflüsse (effluvia) sein sollen, gehört gleichfalls zu jenen Hypothesen. — Wegen der Frage, wann der menschliche Leib beseelt werde, vergl. Ennemoser's historisch-psychologische Untersuchungen über den Ursprung und das Wesen der menschlichen Seele überhaupt und über die Beseelung des Kindes insbesondre. Bonn, 1824. 8. Hier wird eine ursprüngliche Beseelung des menschlichen Fötus behauptet gegen Nasse, welcher in seiner Abhandlung von der Beseelung des Kindes (in seiner Zeitschrift für die Anthropol. J. 1824. H. 1.) behauptet hatte, daß der menschliche Fötus,

sowohl thierisch als menschlich genommen, unbeseelt sei und ein bloßes Pflanzenleben habe. Das Eine lässt sich so wenig als das Andre beweisen.

§. 318.

Unsterblichkeit der Seele.

So zuversichtlich auch jeder Wohlgesinnte ein durch keine Zeitgränze bedingtes Sein und Wirken in einer übersinnlichen Ordnung der Dinge hoffen darf (§. 64), so lässt sich doch die Unsterblichkeit der Seele um so weniger beweisen, da die Substanzialität derselben nicht einmal erwiesen werden kann (§. 316). Insonderheit ist der von der Immaterialität der Seele hergenommene Beweis für die Unsterblichkeit um so unstatthafter, da, jene selbst zugegeben, hieraus noch nicht folgen würde, daß die Seele nach dem Tode des Leibes nicht in einen Zustand der Bewusstlosigkeit versinken könne. *)

*) Alle angebliche Beweise für die Unsterblichkeit in Plato's und Mendelssohn's Phädo und andern Schriften der Art enthalten Erschleichungen oder Sprünge im Schließen, und würden daher auch keine Ueberzeugungskraft haben, wenn nicht der tiefer liegende Grund des Glaubens uns geneigt machte, es mit ihnen nicht allzugenau zu nehmen. Vergl. §. 709. wo auch die Schriften über diesen Gegenstand angeführt sind, in welchen natürlich gleichfalls viel metaphysisch-psychologische Speculationen vorkommen.

§. 319.

Die Geisterlehre.

Wenn demnach die metaphysische Seelenlehre schon eine sehr problematische Wissenschaft ist, so

muß dieß um so mehr der Fall sein, wenn dieselbe gar zu einer Geisterlehre (pneumatologia) oder Dämonenlehre (daemonologia) erweitert wird, um mit Hülfe der Einbildungskraft eine Art von Theorie zu entwerfen, welche das gesammte Geisterreich umfassen soll. *)

*) Ueber diese angebliche Wissenschaft sind noch folgende Schriften zu vergleichen:

Sam. Christ. Hollmanni institutiones pneumatologiae (et theol. nat.). Gött. 1740. 8.

(*Couenz*) essai d'un système nouveau concernant la nature des êtres spirituels. Neufchatel, 1742. 4 Thle. 8.

Steph. Heinr. Engelken's geläuterte Vernunftgründe von der Wirklichkeit und dem Wesen der Geister. Leipz. 1744. 8.

Imm. Kant's Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik. Riga u. Mitau, 1766. 8. Auch in Dess. vermischten Schriften, herausg. von Tieftrunk. B. 2. S. 247 ff.

Stilling's (Joh. Heinr. Jung's) Theorie der Geisterkunde in einer Natur- Vernunft- und Bibelmäßigen Beantwortung der Frage: Was von Ahnungen, Gesichten und Geistererscheinungen geglaubt und nicht geglaubt werden müsse. Nürnb. 1808. 8. (Bemerkenswerth wegen des schwärmerischen Unsinns, der sogar die kantische Theorie von Raum und Zeit zu Hülfe ruft, um das kopernikanische System zu widerlegen! Das beste Verwahrungsmittel gegen solchen Unsinn ist die eben angeführte Schrift von Kant).

Nic. Aug. Herrichii sylloge scriptorum de spiritibus puris et animabus humanis, earumque immaterialitate, immortalitate et statu post mortem, deque anima bestiarum. Leipz. 1790. 8. Zusätze dazu s. in den Gött. gelehrten Anzeigen vom J. 1791. S. 1042 ff. und in der Leipz. Literaturzeitung vom J.

1806. St. 17 und 18, wo besonders die neuern (durch die Wötzel'sche Gespenstergeschichte veranlaßten) Schriften über Pneumatologie und Athanatologie angezeigt sind.

B. Von der kosmologischen Idee.

§. 320.

Entwickelung derselben.

Wenn die Uridee der Vernunft (§. 311) auf das Vorgestellte als ein unbedingtes Objekt des Denkens bezogen wird, so entspringt hieraus die Idee: Absolute Einheit aller sich einander bedingenden Erscheinungen, mithin die Vorstellung von der Welt als einem absoluten Inbegriffe aller in Raum und Zeit existirenden, obwohl in ihrer Totalität nicht wahrnehmbaren Dinge. Daher ist dieses Ganze nicht als Sinnenwelt (mundus sensibilis), sondern als Verstandes- oder Vernunftwelt (mundus intelligibilis) zu betrachten. *)

*) Die auf diese Idee erbauete Wissenschaft (§. 314) ist, außer den bereits oben (§. 253) angezeigten allgemeinern Werken, in folgenden Schriften noch besonders abgehandelt:

Chsti. Wolffii cosmologia generalis. Frankf. und Leipz. 1731. 4.

De Maupertuis, essai de cosmologie. Berlin, 1750. 8. Deutsch: Ebend. 1751. 8.

Joh. Heinr. Lambert's kosmologische Briefe. Augsb. 1761. 8.

(Des Freiherrn, nachmaligen Großherzogs, Karl Theod. Ant. Maria von Dalberg) Betrachtungen über das Universum. A. 5. Mannh. 1805. 8.

Joh. Ernst von Berger, philosophische Dar-

stellung des Weltalls. B. 1. Allgemeine Blicke. Altona, 1808. 8.

Eucharistion. Ueber das Verhältniß der göttlichen Welt zur außerweltlichen Gottheit. Breslau, 1820. 8. (Diese Schrift bezieht sich zugleich mit auf die theologische Idee).

Auch kann zum Theile Kant's allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels hieher gerechnet werden, wiewohl dieses Werk mehr naturphilosophisch als kosmologisch ist, was auch von einigen der vorhergehenden gilt, so wie gegenseitig manche der weiter unten anzuführenden naturphilosophischen Schriften kosmologische Betrachtungen enthalten.

§. 321.

Quantität der Welt.

Was zuvörderst die Quantität der Welt oder den Umfang aller Welterscheinungen in Raum und Zeit betrifft, so entsteht die Frage: Hat die Welt einen Anfang in der Zeit und eine Gränze im Raume, oder ist sie in beiderlei Hinsicht unendlich? — Da aber die Welt als ein absolutes Ganze für uns gar nicht erkennbar ist, so läßt sich weder irgend ein Weltanfang und irgend eine Weltgränze, noch auch eine schlechthin anfangs- und gränzenlose Welt erweisen, sondern es ist bloß anzunehmen, daß sich die, uns nur als Erscheinung gegebne, Welt in unbestimmbare Weite hinaus protendire und extendire; mithin kann auch die Geschichte von keiner ersten Weltbegebenheit erzählen und die Beobachtung auf keinen letzten Weltkörper führen. *)

*) Man kann sowohl die Endlichkeit als die Unendlichkeit der Welt in räumlicher und zeitlicher Hinsicht durch Scheinbeweise darthun und so die spekulirende Vernunft in einen scheinbaren Widerstreit mit sich

selbst oder in eine sogenannte Antinomie verwickeln, auch dieß Verfahren bei den übrigen kosmologischen Problemen anwenden. Vergl. Kant's Kritik der reinen Vernunft, S. 448 ff. Ausg. 3. und des Verfassers System der theoretischen Philosophie, Th. 2. §. 166 ff. auch in besondrer Beziehung auf das vorliegende Problem Adq. Frdr. Reinhard's vernünftige Gedanken über die Lehre vor der Unendlichkeit der Welt in Ansehung der Zeit und des Raums. Leipzig, 1753. 8. Wir befolgen aber hier nach dem Zwecke dieses Handbuchs eine kürzere Methode.

§. 322.

Qualität der Welt.

Was die Qualität der Welt oder das in Raum und Zeit als ein theilbares Ganze erscheinende Materiale betrifft, so entsteht die Frage: Bestehen die materialen Dinge in der Welt aus einer endlichen Menge von einfachen Theilen oder aus unendlich vielen immerfort zusammengesetzten Theilen? — Da aber ein einzeles Ding in der Welt, so wenig als die Welt selbst, als ein absolutes Ganze für uns erkennbar ist: so muß jedes materiale Ding oder jeder den Raum erfüllende Körper, wie der Raum selbst, ins Unendliche theilbar sein, so daß er sich weder in eine endliche Menge von einfachen Theilen, noch in eine unendliche Menge von immerfort zusammengesetzten Theilen auflösen lässt. Es geht also nur die Theilbarkeit des Materialen ins Unendliche, die Theilung aber und also auch die dadurch gefundene Menge von Theilen bleibt stets endlich. *)

*) Zusammensetzung und Theilung eines Körpers heißt so viel als räumliche Vermehrung und Verminderung desselben. Dieses Vermehren und Vermindern kann nicht irgendwo aufhören, indem das Größere und Klei-

nere, was dadurch entsteht, nie ein Größtes (absolut groß) noch ein Kleinstes (absolut klein) werden kann. Also ist hier in beiderlei Hinsicht ein Fortschritt ins Unendliche möglich, wenn wir auch nach unsrer Beschränktheit irgendwo im wirklichen Zusammensetzen oder Theilen stehn bleiben müssen.

§. 323.

Relazion der Welt.

Was die Relazion der Welterscheinungen zu einander oder den ursachlichen Zusammenhang der räumlichen und zeitlichen Dinge in der Welt betrifft, so fragt es sich: Giebt es in der Welt auch freie und insofern unbedingte Ursachen, oder sind alle Ursachen in der Welt unfrei und insoferne bedingt durch vorhergehende Ursachen, welche die Wirksamkeit aller folgenden als nothwendig bestimmen? — Das letzte wird nach dem Grundsatze der Ursachlichkeit (§. 2(8) unstreitig anzunehmen sein, wiefern alles, was in der Welt geschieht, als Erscheinung betrachtet wird; denn alsdann wird es eben als abhängig von gewissen Naturursachen, deren Wirksamkeit wieder von andern abhangt, gedacht. Wenn es aber vernünftige Weltwesen giebt, deren Handlungen als sittliche Thaten einen übersinnlichen Charakter haben, vermöge dessen sie zu einer höhern bloß intelligibeln Ordnung der Dinge gehören, so werden solche Wesen auch sich selbst als freie Urheber dieser Thaten betrachten und sich ebendarum diese Thaten zurechnen müssen (§. 58), wenn dieselben auch, als in die Erscheinungsreihe fallende Begebenheiten, noch anderweite sinnliche Bestimmungsgründe haben möchten. *)

*) Man kann demnach eine Handlung, aus dem bloß sinnlichen Gesichtspunkte betrachtet, determinirt, aber

auch zugleich, aus einem höhern (nämlich dem sittlichen) Gesichtspunkte betrachtet, indeterminirt nennen, so daß der Determinismus sowohl als der Indeterminismus gilt, obwohl jeder in verschiedner Hinsicht. Der Determinismus darf aber ebendeswegen nicht als Fatalismus und der Indeterminismus nicht als Kasualismus oder Aequilibrismus gedacht werden (§. 302 u. 303). Vergl.

Hugonis Grotii philosophorum sententiae de fato et de eo, quod in nostra potestate. Paris, 1648. 4.

Examen du fatalisme. Paris, 1757. 3 Bde.

Joh. Aug. Heinr. Ulrich's Eleutheriologie, oder über Freiheit und Nothwendigkeit. Jena, 1788. 8.

Chsti. Wilh. Snell über Determinismus und moralische Freiheit. Offenb. 1789. 8.

L. Th. Heydenreich's Versuch über Freiheit und Determinismus und ihre Vereinigung. Erlangen, 1793. 8.

Friedr. Ehrenberg, das Schicksal. Elberfeld, 1805. 8. (Der Titel sollte heißen: Ueber Schicksal und Freiheit; denn das Buch zerfällt nach diesen beiden Gegenständen in zwei Haupttheile).

Bockshammer, die Freiheit des menschlichen Willens. Stuttg. 1821. 8.

Karl Aug. Märtens, Eleutheros oder Untersuchungen über die Freiheit unsers Willens. Magdeb. 1823. 8.

Frdr. Wilh. Joseph Schelling's Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhangenden Gegenstände. In Dess. philosophischen Schriften, B. 1, S. 397 ff.

Auch vergl. Creuzer's skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe (Gießen, 1793. 8.) und Bardili's Abh. über den Ursprung des Begriffs von der Willensfreiheit. (Stuttg. 1796. 8.)

§. 324.

Modalität der Welt.

Was endlich die Modalität der Welt oder das Dasein der Welterscheinungen überhaupt betrifft, so entsteht noch die Frage: Giebt es in Bezug auf die Welt ein absolut nothwendiges Dasein, oder ist alles Dasein bloß zufällig? — Unstreitig gilt das letzte von dem sinnlichen Dasein, wie es allen von uns wahrnehmbaren Dingen in der Welt zukommt. Denn wenn denselben auch Nothwendigkeit beigelegt wird, so ist diese doch nur bedingt, so daß jene Dinge unter andern Bedingungen entweder gar nicht oder doch anders wären. Dadurch wird aber das absolut Nothwendige nicht aufgehoben, wenn dasselbe als Urgrund alles sinnlichen Daseins gedacht wird, wo es dann freilich nicht selbst in die Erscheinungsreihe fallen, sondern bloß als ein intelligibles Wesen angesehen werden kann, dessen Annahme auch auf keinem spekulativen, sondern nur auf einem praktischen Grunde ruht (§. 63). *)

*) Der folgende Abschnitt wird hierüber das Weitere enthalten. Denn die kosmologische Idee weist hier auf die theologische hin, weshalb auch die Theologie einen ihrer Hauptbeweise (den kosmologischen) aus diesem Abschnitt der Metaphysik entlehnt.

§. 325.

Die Welt als Natur betrachtet.

Die Welt ist daher nur insoferne für uns erkennbar, als sie ein Inbegriff von Erscheinungen oder von Gegenständen möglicher Erfahrung in gesetzlicher Verknüpfung ist. In dieser Beziehung

heißt sie auch die Natur in materialer Bedeutung (§. 289) oder schlechtweg, und jede Weltbegebenheit, welche nach den Gesetzen dieser Natur geschieht, heißt ebendarum ein natürliches Ereigniß, die Folge solcher Ereignisse aber der Lauf der Natur, und die Gleichförmigkeit dieser Folge die Ordnung der Natur. Was von dieser Ordnung abweicht, heißt außerordentlich, und wenn es den Gesetzen der Natur zu widerstreiten scheint, unnatürlich oder widernatürlich, wenn man es aber gar als abhängig von einer über die Natur erhabnen Wirksamkeit denkt, übernatürlich. Eine Begebenheit dieser Art heißt auch ein Wunder im strengen Sinne (miraculum rigorosum); denn im weitern Sinne werden auch bloß außerordentliche Begebenheiten so genannt (§. 302). *)

*) Die Frage, ob es mehr als eine Welt (d. h. mehre große Weltkörper, wie unsre Erde, oder Systeme von solchen, wie unser Sonnensystem) gebe, hat die physisch-mathematische Astronomie zu beantworten. (*Fontenelle*, entretiens sur la pluralité des mondes. Haag, 1750. 8.). Völlig unbeantwortlich ist dagegen die Frage, ob diese Welt die möglich beste sei, wenn sie als bloßer Gegenstand der Spekulazion aufgeworfen wird, man mag nun unter dieser Welt unsre Erde oder das Weltganze selbst verstehn. Das praktische Interesse aber, das diese Frage hat, kommt hier nicht in Betracht. Die Schriften darüber werden daher erst tiefer unten angeführt werden (§. 710).

C. Von der theologischen Idee.

§. 326.

Entwickelung derselben.

Wenn die Uridee der Vernunft (§. 311) auf

ein über das Vorstellende und das Vorgestellte erhabnes Wesen als ein unbedingtes Subjekt des Denkens, welches zugleich unbedingter Grund aller Objekte des Denkens ist, bezogen wird, so geht hieraus die Idee hervor: Absolute Einheit der obersten Bedingung alles (sub- und objektiven) Realen, mithin die Vorstellung von der Gottheit als einem höchsten oder allerrealesten Wesen und Urquelle der Wesen (ens entium). *)

*) Die auf diese Idee erbaute Wissenschaft (§. 314) ist, außer den bereits oben (§. 253) angezeigten allgemeinern Werken, in folgenden Schriften noch besonders abgehandelt:

M. T. Ciceronis libb. III. de nat. deorum. Ed. *Joh. Chsti. Frdr. Wetzel.* Braunschw. 1799. 8. Uebers. mit philoll. und philoss. Anmerkk. von Chsti. Vict. Kindervater. Leipzig, 1790—2. 3 Bde. 8.

Raimondi de Sebonde theologia naturalis. Straßb. 1496. Frkf. 1635. Amsterd. 1761. 8. (Wird auch unter dem Titel: Liber creaturarum s. naturae, aufgeführt und gewöhnlich für das erste Werk dieser Art gehalten, wiewohl man weit früher über das göttliche Wesen spekulirt hatte. Man denke nur an das vorherg. Werk).

Chsti. Wolffii theologia naturalis. Frankf. und Leipz. 1736—1737. 2 Bde. 4.

Chsti. Wilh. Franz Walch's Grundsätze der natürlichen Gottesgelahrheit. Gött. 1760. 8.

Ludw. Alex. Krebs's natürliche Gottesgelehrsamkeit nebst dem Plan einer Geschichte derselben. Gießen, 1771. 8.

Herm. Sam. Reimarus's Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. A. 5. durchgesehn und mit Anmerkungen begleitet von Joh. Alb. Heinr. Reimarus. Hamb. 1781. 8. A. 6. 1791. Der Letzte gab auch heraus: Ueber die Gründe der menschlichen Erkenntniß und der natürlichen Religion. Hamb. 1787. 8.

Joh. Aug. Eberhard's Vorbereitung zur natürlichen Theologie. Halle, 1781. 8.

Mos. Mendelssohn's Morgenstunden, oder Vorlesungen über das Dasein Gottes. A. 2. Berlin, 1786. 8. — Vergl. Ludw. Heinr. Jakob's Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden, nebst einer Abhandlung von Imm. Kant. Leipz. 1786. 8. (Die letzte Abh. ist auch in Kant's vermischten Schriften, B. 3. S. 89 ff. zu finden).

Gott. Einige Gespräche von Joh. Gttfr. von Herder. Gotha, 1787. 8.

Natur und Gott nach Spinoza, von Karl Heinr. Heydenreich. Leipz. 1789. 8. — Dess. Briefe über den Atheismus. Leipz. 1796. 6. — Dess. Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion. Leipz. 1790—1791. 2 Bde. 8. A. 2. 1804.

Sam. Parkeri tentamina physicotheologica. Lond. 1669. und 1673. 8. — *Ejusd.* disputationes de deo et providentia. Lond. 1678. 4.

Sam. Clarke's demonstration of the being and attributs of God. Lond. 1705—6. 2 Bde. 8. Deutsch: Braunschw. 1756. 8.

John Ray's three physico-theological discourses. Lond. 1721. 8. vergl. mit Dess. wisdom of God in the works of creation. Lond. 1714. 8. Franz. Utrecht, 1714. 8.

(*Will. Wollaston's*) religion of nature. Zuerst 1722 als Handschrift für Freunde, dann öfter gedruckt, unter andern: Lond. 1724. 4. A. 6. 1738.

Dav. Hume's dialogues concerning natural religion. A. 2. Lond. 1779. 8. Deutsch (von Schreiter) nebst einem Gespräch über den Atheismus von Ernst Platner. Leipz. 1781. 8. Damit ist zu verbinden Dess. natural history of religion, im 2. B. seiner essays and treatises on several subjects. Lond. 1784. 2 Bde. 8.

Will. Derham's physicotheologie or a demonstration of the being and attributes of God from the works of creation. Lond. 1714. 8. Deutsch von C. L. W. und herausg. von Joh. Alb. Fabricius. Hamb. 1764. 8. — Astrotheologie, or a demonstration etc. from a survey of the heavens. Lond. 1715. 8. Deutsch: Hamb. 1765. 8.

Will. Paley's natural theology, or evidence of the existence and attributes of the deity, collected from the appearances of nature. Lond. 1802. 8. A. 16. 1819. Franz. von Pictet. Genf, 1804. 8. Deutsch (durch von Keller) Mannheim, 1823. 8.

Imm. Kant's einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstrazion des Daseins Gottes. Königsberg, 1763. 8. Auch in Dess. vermischten Schriften, herausg. von Tieftrunk. B. 2. S. 55 ff. Vergl. Dess. Kritik der reinen Vernunft, S. 595 ff. nach der 3. Ausg. — Dess. Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft, so wie andre zur moralischen Religionslehre gehörige Schriften, werden tiefer unten angezeigt werden.

Joh. Achat. Felix Bielcke's Historie der natürlichen Gottesgelahrheit. Leipz. und Zelle, 1742. 2 Bde. 4. Zusätze dazu, oder neuere Geschichte des in göttlichen Dingen zunehmenden menschlichen Verstandes. Zelle, 1748—1752. 2 St. 4.

J. G. A. Kipping's Versuch einer philosophischen Geschichte der natürlichen Gottesgelehrsamkeit. Braunschweig, 1761. 8.

Chsto. Meinersii historia doctrinae de vero deo, omnium rerum auctore atque rectore. Lemgo, 1780. 8. Deutsch von J. C. Meuschring. Duisburg, 1791. 8. Auszug (von J. F. Breyer). Erlangen, 1780. 8.

Des Freiherrn W. L. G. von Eberstein natürliche Theologie der Scholastiker, nebst Zusätzen über die Freiheitslehre und den Begriff der Wahrheit bei denselben. Leipz. 1803. 8.

§. 327.

Beweise für Gottes Dasein.

Wiewohl der Glaube an Gott auf einem von aller Spekulazion unabhängigen Grunde ruht (§. 63), so hat doch auch die spekulirende Vernunft allerlei

Wege versucht, um das Dasein Gottes förmlich zu beweisen. Daß aber diese angeblichen Beweise ihrem Zwecke nicht entsprechen können, erhellet schon daraus, daß ein Wesen wie Gott nie in unsern beschränkten Erkenntnißkreis fallen kann, weil es ebendadurch aufhörte, ein über alles Endliche und Sinnliche erhabnes Wesen zu sein. Jene Beweise sind aber auch überflüssig, weil eben der Glaube an Gott auch ohne sie besteht und sie selbst erst von jenem Glauben diejenige Ueberzeugungskraft entlehnen, welche man ihnen etwa noch zugestehen möchte.

§. 328.

Ontologischer Beweis.

Dieser Beweis folgert das Dasein Gottes aus dem bloßen Begriffe von Gott d. h. aus der Idee eines allervollkommensten Wesens. Indem man nämlich ein solches Wesen denke, müsse man auch das Dasein, als eine seiner Vollkommenheiten, hinzudenken, mithin dieses Wesen nicht nur überhaupt für wirklich, sondern schon um seiner im bloßen Begriffe liegenden, folglich innern Möglichkeit willen für wirklich, also für schlechthin nothwendig halten (§. 292 und 293). — Da aber das Dasein nicht zu den Vollkommenheiten eines Dinges gerechnet werden kann, indem man nur das Ding selbst mitsammt seinen Vollkommenheiten als wirklich setzt, wenn man ihm das Dasein beilegt: so folgt nicht aus dem bloßen Denken eines allervollkommensten Wesens, daß es auch als wirklich gesetzt werden müsse. Der Satz: Gott ist nicht, enthält daher keinen Widerspruch für den vernünf-

telnden Verstand, sondern bloß für das gläubige Herz, d. h. für den Menschen, wiefern er in seinem Innersten (dem Gewissen) die Stimme Gottes als höchsten Gesetzgebers vernimmt.

§. 329.

Kosmologischer Beweis.

Dieser Beweis folgert das Dasein Gottes aus der Zufälligkeit der Welt (argumentum a contingentia mundi). Da nämlich die Erfahrung uns einen beständigen Wechsel, ein fortwährendes Entstehn, Vergehn und Anderswerden zeige, so komme den einzelen Dingen in der Welt, und folglich auch dem Weltganzen, nur ein zufälliges Dasein zu; wenn aber irgend etwas Zufälliges existire, so müsse auch etwas Nothwendiges als vollständiger und zureichender Realgrund des Zufälligen existiren, und dieses schlechthin nothwendige Ding könne kein andres als ein allervollkommenstes oder göttliches Wesen sein. — Da man jedoch bei dieser letzten Folgerung voraussetzt, daß ein allervollkommenstes Wesen schon vermöge seines Begriffes mit Nothwendigkeit existire, was (nach dem vorigen §.) nicht erweislich; und da ohne diese Voraussetzung der kosmologische Beweis keinen Halt hat, indem ein bloßes schlechthin nothwendiges Ding, an die Spitze der zufälligen Dinge gestellt, nicht einmal der Vernunft, geschweige dem Herzen genügt: so kann auch dieser Beweis nicht als gültig anerkannt werden. Ueberdieß ist der Schluß von der Zufälligkeit einzeler Dinge in der Welt auf die Zufälligkeit des Weltganzen sehr unsicher.

§. 330.

Teleologischer Beweis.

Dieser Beweis folgert das Dasein Gottes aus der Zweckmäßigkeit der natürlichen Dinge, und heißt daher auch der physikotheologische. Da nämlich in der Natur überall eine solche Anordnung und Verknüpfung der Dinge herrsche, vermöge der sie sich auf einander als Zweck und Mittel beziehn, so müsse der Grund dieser natürlichen Zweckmäßigkeit in einem vernünftigen und freien Wesen gesucht werden; und eben dieses Wesen sei um der Zufälligkeit jener Zweckmäßigkeit willen als ein schlechthin nothwendiges, somit auch als ein höchst vollkommenes oder göttliches zu betrachten. — Wenn sich aber dieser Beweis auch nicht zuletzt an die beiden vorigen anlehnte, so würde er schon darum nicht genügen, weil ihm die Vergleichung der Welt mit einem zweckmäßigen Kunstwerke zum Grunde liegt, der Beweis also nur analogisch ist, mithin keine volle Gewißheit giebt (§. 230), überdieß auch jene Vergleichung nur zur Annahme eines sehr mächtigen, weisen und gütigen Weltbildners, nicht zur Erkenntniß eines unumschränkten Schöpfers und Beherrschers der Welt führen kann. *)

*) Die Physikotheologie erhält, je nachdem man auf diesen oder jenen Theil der Natur sieht, verschiedne Namen, als: Astrotheologie, Brontotheologie, Ichthyotheologie rc. Sie hat aber ohne vorausgehende Ethikotheologie keine sichere Grundlage. Denn wer Gott noch nicht in sich (dem Gewissen) gefunden hat, kann ihn auch nicht außer sich (in der Natur) suchen und finden. Wohl aber können teleologische Naturbetrachtungen die Ueberzeugung von Gott, wo sie schon vorhanden, beleben und verstärken.

§. 331.

Historischer Beweis.

Dieser Beweis kann entweder aus dem allgemeinen Völkerzeugnisse vom Dasein Gottes (e consensu populorum) oder aus den Schicksalen des menschlichen Geschlechts (e fatis generis humani) geführt werden. Im ersten Falle ist zuzugeben, daß, wo nicht alle, doch die meisten Völker etwas Göttliches anerkannt und verehrt haben. Diese Thatsache aber kann für sich nichts beweisen, sondern setzt selbst einen anderweiten Grund der Ueberzeugung vom Göttlichen voraus. Im zweiten Falle ist ebenfalls zuzugeben, daß, wer an Gott glaubt, auch in der Erhaltung, Verbreitung und Fortbildung des Menschengeschlechtes Spuren der Gottheit finden werde. Aber ebendeswegen kann jener Glaube dadurch allein nicht befriedigend gerechtfertigt werden, wie denn überhaupt die Einführung der Geschichte in die Metaphysik schon an sich unstatthaft ist.

§. 332.

Supernaturalistischer Beweis.

Dieser Beweis nimmt die Offenbarung als eine übernatürliche Thatsache zur Grundlage, dreht sich aber im Kreise (§. 207. Nr. 3), da man gar nicht annehmen kann, daß Gott den Menschen sich geoffenbart oder auf eine für uns unbegreifliche (sei es natürliche oder übernatürliche) Weise auf das menschliche Gemüth eingewirkt habe, ohne schon vom Dasein Gottes überzeugt zu sein. Der Supernaturalismus schwebt daher haltungslos in der Luft und wird zum wirklichen Irraziona-

lismus, wenn er nicht den vernünftigen Glauben an Gott als seine eigne Grundlage anerkennen will. *)

*) Das wahre Verhältniß des Naturalismus und Supernaturalismus, des Razionalismus und Irrazionalismus zu einander kann erst in der Religionslehre bestimmt werden.

§. 333.

Theismus und Atheismus.

Daraus, daß die bisher betrachteten Beweise für das Dasein Gottes nicht genügen, folgt nicht, daß kein Gott sei (§. 327). Denn die Ungültigkeit eines Beweises schließt nicht die Ungültigkeit des zu Beweisenden in sich. Der Atheismus gewinnt also nichts durch das offne Anerkenntniß der Unzulänglichkeit jener Beweisarten. Denn um sich für befugt zu halten, das Dasein Gottes zu leugnen, ungeachtet Gottes Stimme allen Wohlgesinnten so vernehmlich im Gewissen ertönt, müsste man das Nichtsein Gottes beweisen, oder darthun, daß die Welt entweder durch bloßen Zufall entstanden oder selbst unbedingt nothwendig sei. Daß jeder Beweis der Art mislingen müsse und schon der Versuch einer solchen Beweisführung eine höchst vermessne Anmaßung der Spekulazion sei, ergiebt sich von selbst aus dem Bisherigen. Der Theismus oder Deismus — denn beides ist eigentlich gleichbedeutend — ist daher schon an sich vernunftmäßiger, als der Atheismus, wenn auch die theologische Idee, spekulativ betrachtet, nichts weiter als Idee wäre. Denn der menschliche Geist würde ohne diese höchste und umfassendste aller Ideen den eigentlichen Schlussstein im Systeme seiner Vor-

stellungen entbehren. Uebrigens ist es Aufgabe der Religionslehre (§. 109), den Gehalt und die praktische Beziehung derselben auf das Leben weiter zu entwickeln. *)

*) Dort wird also auch von den Eigenschaften und Werken Gottes die Rede sein, indem sich aus dem bloß spekulativen Standpunkte nichts weiter darüber sagen lässt, als daß wir nichts davon wissen. — Wenn übrigens Theismus und Deismus unterschieden werden sollen, so kann es nur willkürlich geschehen; denn in den Worten selbst liegt kein Unterschied. Daher verstehen Manche unter Deismus den bloßen Naturalismus als Gegensatz des Supernaturalismus, Andre die Annahme eines unbedingt nothwendigen Wesens, das aber nicht als ein vernünftiges und freies (als lebendiger Gott) gedacht wird.

Zweiter Abschnitt.

Angewandte Erkenntnisslehre.

---

§. 334.

Literatur dieses Abschnitts.

Da wir hier der angewandten Erkenntnisslehre bloß die Betrachtung der sinnlichen oder schlechtweg sogenannten Natur, nach metaphysischen Begriffen und Grundsätzen, vorbehalten haben (§. 314. Anm.), und da dieser Abschnitt der Erkenntnisslehre unter den Titeln einer metaphysischen Naturwissenschaft, einer höhern oder spekulativen Physik, oder einer Naturphilosophie in besondern Schriften abgehandelt worden (§. 252), so sind

vorerst noch folgende Werke, außer den früher angeführten allgemeinen, zu bemerken:

Wilh. Liebsch über das Verhältniß der Philosophie zur Physiologie. Gött. 1803. 8.

Heinr. Frdr. Link über Naturphilosophie. Leipz. u. Rost. 1806. 8. — Dess. Natur und Philosophie. Ebend. 1811. 8. — Dess. Ideen zu einer philosophischen Naturkunde. Breslau, 1814. 8.

Wilh. Nasse über Naturphilosophie in Hinsicht auf Physik und Chemie. Freiberg, 1809. 8.

Ueber den Begriff der Naturphilosophie. Eine krit. Abh. in der Leipz. Lit. Zeit. 1813. Nr. 58.

Chsti. Wolff's vernünftige Gedanken von der Wirkung der Natur. Halle, 1723. 8. A. 3. 1734. — Dess. vernünftige Gedanken von den Absichten natürlicher Dinge. Halle, 1724. 8. — Dess. vernünftige Gedanken von dem Gebrauche der Theile des menschlichen Leibes, der Thiere und Pflanzen. Frankf. und Leipz. 1725. 8.

Rugg. Jsph. Boscovich philosophiae naturalis theoria redacta ad unicam legem virium in natura existentium. Wien, 1758 und 1763. (sucht bereits die Natur aus zwei ursprünglichen Kräften der Materie, einer zurückstoßenden, jedoch etwas über die Berührung hinauswirkenden, und einer anziehenden, abzuleiten).

Imm. Kant's metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Riga, 1786. 8. A. 3. 1800. — Vergl. metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft von J. Kant, in ihren Gründen widerlegt von Frdr. Gli. von Busse. Dresd. u. Leipz. 1828. 8.

Karl Chsti. Erh. Schmid's Physiologie philosophisch bearbeitet. Jena, 1798 ff. 3 Bde. 8.

Joh. Schulz's Anfangsgründe der reinen Mechanik, die zugleich die Anfangsgründe der reinen Naturwissenschaft sind. Königsb. 1804. 8.

Frdr. Wilh. Joseph Schelling's Ideen zu einer Philosophie der Natur. Leipz. 1797. 8. A. 2. Landsh. 1803. — Ders. von der Weltseele, eine

Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus. Hamb. 1798. 8. A. 2. 1806. — Dess. erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Jena u. Leipz. 1799. 8. — Dess. Einleitung dazu, oder über den Begriff der spekulativen Physik und die innere Organisazion eines Systems dieser Wissenschaft. Ebend. 1799. 8. — Dess. Abhandlung über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt In Dess. u. Hegel's krit. Journ. der Philos. B. 1. St. 3. S. 1 ff. — Auch vergl. Dess. Zeitschr. für spekul. Phys. Jena u. Leipz. 2 Bde. in 4 Heften. 1800—1801. 8. und neue Zeitschr. f. sp. Ph. 1. Bd. in 3 Stücken. Tübing. 1802. 8.

J. C. Oersted's Ideen zu einer neuen Architektonik der Naturmetaphysik. Herausg. von M. H. Mendel. Berl. 1802. 8.

Frdr. Bouterwek's Anleitung zur Philosophie der Naturwissenschaften. Gött. 1803. 8.

Joh. Jak. Wagner von der Natur der Dinge. Leipz. 1803. 8. — Ders. über das Lebensprinzip, und P. J. A. Lorenz's Versuch über das Leben, a. d. Franz. übers. Leipz. 1803. 8. — Auch kann zum Theil hieher gerechnet werden Dess. mathematische Philosophie. Erlang. 1811. 8.

Karl Chsti. Frdr. Krause's Anleitung zur Naturphilosophie. Jena, 1804. 8.

Henr. Steffens's Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft. Berl. 1806. 8. Auch vergl. Dess. Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde. Freiberg. 1801. 8. und Dess. Schriften, alt und neu (Breslau. 1822. 2 Bde. 8.) besonders im 1. B.

Oken's Abriß der Naturphilosophie. Gött. 1805. 8. — Dess. Lehrbuch der Naturphilosophie. Jena, 1809—1811. 3 Thle. 8. Auch vergl. Dess. Schriften: Die Zeugung. Bamb. u. Würzb. 1805. 8. Ueber das Universum. Jena, 1808. 4. Erste Ideen zur Theorie des Lichts, der Finsterniß, der Farben und der Wärme. Ebend. 1808. 4. Grundzeichnung des natürlichen Systems der Erze. Ebend. 1809. 4. und Dess. Isis oder enzyklopädische Zeitung, welche viele naturphilosophische Aufsätze enthält, unter andern auch:

Kritik der vorzüglichsten, auf die Wiederherstellung und Fortbildung der Naturphilosophie einflussreichsten, seit 1801 erschienenen Werke von B. H. Blasche. 1819. H. 9. S. 1420 ff.

Sinclair's Versuch einer durch Metaphysik begründeten Physik. Frankf. a. M. 1813. 8.

Joh. Heinr. Tieftrunk, das Weltall nach menschlicher Ansicht. Einleitung und Grundlage zu einer Philosophie der Natur. Halle, 1821. 8. (Abth. 1.).

St. Martin vom Geist und Wesen der Dinge, oder philosophische Blicke auf die Natur der Dinge und den Zweck ihres Daseins. A. d. Franz. von Schubert. Leipzig, 1811. 8. (Th. 1. mehr schwärmerisch als philosophisch).

Jak. Frdr. Fries mathematische Naturphilosophie, nach philosophischer Methode bearbeitet. Heidelberg, 1822. 8.

Gfr. Rhld. Treviranus's Biologie oder Philosophie der lebenden Natur. Gött. 1802—1822. 6 Bde. 8.

Gfr. Schmidt's Ideen zu einer Physik der organischen Körper und der menschlichen Seele. Berl. 1803. 8.

J. Görre's Aphorismen über die Organonomie. Koblenz, 1803. 8.

Ch. H. Schubert's Ahnungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens. Leipz. 1806 u. 1807. 2 Thle. 8. Auch vergl. Dess. Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften. Dresd. 1808. 8. A. 2. 1818.

Andr. Sniadezki's Theorie der organischen Wesen. A. d. Poln. übers. von Joseph Moritz. Königsb. 1810. 8.

Franz Jsph. Schelver von dem Geheimnisse des Lebens. Frankf. a. M. 1815. 8. — Ders. von den sieben Formen des Lebens. Ebendas. 1817. 12.

Jsph. Weber vom dynamischen Leben der Natur überhaupt und vom elektrischen Leben insbesondre. Landshut, 1816. 8. womit Dess. Schrift zu verbin-

den: Der thierische Magnetismus, oder das Geheimniß des menschlichen Lebens aus dynamisch-psychischen Kräften verständlich gemacht. Ebendas. 1816. 8.

Joh. Chstl. Aug. Heinroth über die Hypothese der Materie und ihren Einfluß auf Wissenschaft und Leben. Leipz. 1828. 8.

§. 335.

Allgemeine Ansicht der Natur.

Die Natur erscheint uns als ein Inbegriff von einzelen Dingen, welche den Raum erfüllen und in der Zeit sich verändern, indem sie gegenseitig auf einander nach einer gewissen Regel wirken. Was überhaupt den Raum erfüllt, heißt schlechtweg der Stoff oder die Materie, weil es, unendlich mannigfaltiger Bestimmungen fähig, sich zu Körpern gestaltet, deren jeder seine eigenthümliche Beschaffenheit hat, weshalb wir auch eine Mehrheit verschiedenartiger Stoffe oder Materien in der Natur finden. Dieß ist die reale Seite der Natur, auf deren äußerster Gränze das Seiende nur als todte, in sich selbst ruhende Masse aufgefasst wird. Aber die Natur hat auch eine ideale Seite, auf welcher Leben, Empfindung und Bewusstsein in gewissen mehr oder weniger gegliederten Körpern hervortritt, die wir daher organische nennen. Wie aber Reales und Ideales in uns selbst (dem Mikrokosmos) ursprünglich verknüpft ist, so muß es auch in der Natur (dem Makrokosmos) als ursprünglich verknüpft vorausgesetzt werden. Die Naturphilosophie darf daher weder das Reale in der Natur aus dem Idealen, noch das Ideale aus dem Realen, vielweniger beides aus dem Absoluten ableiten und erklären wollen, indem sie dadurch nothwendiger

Weise transzendent wird und sich in gehaltlose Träumereien verliert (§. 34—38). *)

*) Das Absolute ist eine Idee, und zwar die erste oder ursprünglichste Idee der Vernunft (§. 311). Aus dieser ließe sich nun allenfalls wohl die ideale Seite der Natur ableiten und erklären — wiewohl es auch dabei nicht an allerlei willkürlichen Annahmen fehlen wird — aber die reale schlechterdings nicht. Denn zu sagen, das Absolute sei ursprünglich indifferent (real und ideal zugleich), differenzire sich aber hernach, indem es sich entzweie oder mit sich selbst in einen Gegensatz trete, aus welchem das Reale und das Ideale als entgegengesetzte Pole des Absoluten hervorgehen — oder, das Absolute sei ein Unendliches, aus welchem alles Endliche stufenweise durch eine Art von Ausfluß oder Abfall sich entwickelt habe, so daß jenes die ewige Involuzion alles Endlichen oder der Natur, dieses aber die zeitliche Evoluzion und Selboffenbarung des Absoluten sei — heißt nur Worte machen oder höchstens mit Bildern spielen. Ueberhaupt ist das Problem, welches die neuesten Naturphilosophen zu lösen versucht haben — nämlich die gesammte Natur a priori zu konstruiren — so überschwenglich, daß sie die alte Inschrift auf der Bildsäule der Isis zu Sais: „Meinen Schleier hebt kein Sterblicher auf!" oder, wie ein neuerer Dichter sagt: „Ins Innre der Natur dringt kein erschaffner Geist!" ganz vergessen zu haben scheinen. Alles, was unsre Beschränktheit gestattet, ist die Erforschung der Naturgesetze nach den Gesetzen unsres Erkenntnißvermögens. Und schon diese Aufgabe ist so groß, daß deren vollständige Lösung in unendlicher Ferne vor uns liegt.

§. 336.

Eintheilung der angew. Erkenntnißlehre.

Als metaphysische Naturwissenschaft hat die angewandte Erkenntnißlehre zuvörderst die Materie, bloß als solche, oder die unorganische Natur, so-

dann die zweckmäßig gestaltete und gegliederte Materie, oder die organische Natur, und zuletzt die gesammte Natur als ein zweckmäßiges Ganze zu betrachten. Sie zerfällt daher in drei Hauptstücke unter den Namen: **Hylologie**, **Organologie** und **Teleologie**. *)

*) Die Hylologie (von ὕλη, materia) wird von Einigen auch schlechtweg oder vorzugsweise metaphysische Naturwissenschaft genannt. Sie kann aber auf diesen Vorzug keinen Anspruch machen, da die metaphysische Naturwissenschaft sehr unvollständig und einseitig sein würde, wenn sie die Natur bloß aus diesem Gesichtspunkte betrachten wollte.

Erstes Hauptstück.

Metaphysische Hylologie.

§. 337.

Begriff der Materie.

Die **Materie** überhaupt wird als ein dem äußern Sinne gegebnes oder im Raume seiendes und wirksames Etwas gedacht. Wir nehmen aber dieses Etwas nicht als ein gestaltloses, im Raume gleichförmig verbreitetes und wirksames Ding wahr, sondern als einzele materiale Dinge, als Körper von unendlicher Mannigfaltigkeit in Gestalt, Größe und Wirksamkeit, welche mit einander in einem bald nähern bald entferntern Zusammenhange stehn. Es lässt sich jedoch ein gewisser **Urstoff** (materia primitiva s. originaria) denken, aus welchem sich nach und nach ein gesetzmäßig zusammenhangendes

Ganze von materialen Dingen unter bestimmten Gestalten oder eine Natur entwickelte.

§. 338.

Ursprüngliche Beschaffenheit der Materie.

Wie die Urmaterie beschaffen war d. h. in welchem Zustande die Materie überhaupt sich ursprünglich befand, ist völlig unbestimmbar. Als ein bloßes Chaos d. h. als völlig gestaltlos konnte sie nicht existiren, da wir Materie und Form nur in Gedanken von einander unterscheiden (§. 307). Man mag daher annehmen, daß sie ursprünglich fest oder flüssig gewesen, so hatte sie ebendarum schon irgend eine Gestalt. Nimmt man nun auch vermöge analoger Erfahrungen in der Natur, wie wir sie jetzt wahrnehmen, an, daß das Flüssige dem Festen vorausging und dieses sich erst aus jenem niederschlug, so bleibt doch immer unbestimmbar, wie die ursprüngliche Flüssigkeit (das Primordialfluidum) anderweit beschaffen war. *)

*) Die Naturphilosophen, welche das Flüssige für das Ursprüngliche hielten, nahmen entweder (wie Thales) das Wasser, also eine tropfbare Flüssigkeit, oder (wie Anaximenes) die Luft, also eine elastische Flüssigkeit, oder (wie Anaximander) ein Mittleres zwischen Wasser und Luft als Primordialfluidum an. Doch verfeinerten Andre den Begriff noch mehr und wollten lieber das Feuer, oder ein noch feineres Wesen, genannt Aether, dafür angesehn wissen. Diejenigen aber, so es lieber mit dem Festen hielten, zerstückelten doch dasselbe (wie Leukipp, Demokrit und Epikur) in eine unendliche Menge von unzerstörbaren Grundkörperchen, Atomen genannt, die uranfänglich im Raume sich bewegten und erst nachher durch ihre Verbindung größere Körper bildeten. Lauter Hypothesen, welche nur beweisen, daß wir nichts vom ursprüngli-

chen Zustande der Materie wissen. Die Frage aber, wie, wann und wodurch die Materie zum Dasein gelangte, ob sie von Ewigkeit her existirte oder durch ein andres Wesen geschaffen ward, ist völlig transzendent und gehört nicht hieher. Vergl. auch §. 321.

§. 339.

Ursprüngliche Kräfte der Materie.

Sobald wir überhaupt Materie setzen, müssen wir derselben auch gewisse Kräfte beilegen, und zwar solche, die zu aller Zeit wirksam waren, also ursprüngliche Kräfte. Denn die Materie ist für uns überhaupt nur ein Thätiges oder Wirksames im Raume, so daß wir von ihr eben nichts weiter als diese Wirksamkeit erkennen. Wo aber Wirksamkeit wahrgenommen wird, da muß auch Kraft zum Wirken vorausgesetzt werden (§. 290). Die Materie ist also als ein ursprünglich dynamisches Etwas zu denken.

*) Dadurch ist auch die Frage nach dem letzten Substrate dessen, was uns durch seine Wirksamkeit als Materie erscheint, abgewiesen. Denn sie bedeutet eigentlich: Was ist die Materie als Ding an sich, d. h. als Nichtgegenstand, für uns? Vergl. §. 259.

§. 340.

Beweglichkeit der Materie.

Die Materie kann von uns nur insoferne wahrgenommen werden, als sie den äußern Sinn affizirt, folglich mittels zeitlicher Veränderungen räumlicher Verhältnisse, wodurch die Materie selbst als ein räumliches und im Raume bewegliches Ding erscheint (§. 263 und 267). Beweglichkeit

(Immobilitas) ist daher die erste Eigenschaft, welche aller Materie zukommen muß, wieferne sie Erkenntnißgegenstand für uns sein soll, und es müssen sich daher auch alle Phänomene der materialen oder unorganischen Natur auf gewisse Bewegungen zurückführen lassen. *)

*) Die metaphysische Hylologie kann um deswillen auch eine metaphysische Bewegungslehre heißen. Wieferne sie aber metaphysisch sein soll, darf sie weder in das Gebiet der Physik als empirischer, noch in das der Mechanik als mathematischer Bewegungslehre ausschweifen. Auch die Chemie bleibt hier gänzlich ausgeschlossen. Denn die chemischen Eigenschaften und Veränderungen der Materie lassen sich nur durch Beobachtungen und Versuche, wobei auch wieder die Mathematik ihre Anwendung findet, gehörig erkennen. Das bloße Spekuliren darüber führt nur zu Träumereien, wie sie in Böhm's Aurora über das Salniter und den Merkurius, und in andern Büchern der Art vorkommen — Träumereien, die man auch mit dem Namen der Alchemie als einer angeblichen Wissenschaft oder Kunst, den Stein der Weisen zu finden, belegt hat.

§. 341.

Begriff der Bewegung.

Wieferne der Materie nur Beweglichkeit beigelegt wird, kommt weder die innere Beschaffenheit noch der äußere Umfang und die Gestalt des Beweglichen in Betracht. Es lässt sich dann jedes Bewegliche als ein Punkt betrachten, indem man diesen selbst als einen unendlich kleinen Theil des Raumes denkt (§. 288), und seine Bewegung als eine Linie, welche das Bewegte in einer gewissen Zeit beschreibt. Indem sich also etwas bewegt, so verändert es seinen Ort und folglich auch sein Ver-

hältniß zu andern Theilen des Raums und den darin befindlichen Dingen. **Bewegung** ist dernach Verändrung des Orts oder der äußern Verhältnisse eines Dinges, und **Ruhe** Beharrlichkeit in diesen Verhältnissen. *)

*) Wenn das Bewegte ein wirklicher Körper (z. B. eine Kugel) ist, so kann zwar bei gewissen Arten der Bewegung (z. B. der Kugel um ihre Achse) es scheinen, als wenn das Ganze seinen Ort und seine äußern Verhältnisse nicht veränderte. Da aber alle Theile des Ganzen in Bewegung sind, so verändert auch das Ganze seinen Ort und seine äußern Verhältnisse, indem z. B. die untere Halbkugel den Ort der obern und die obere den Ort der untern einnimmt, mithin jede von beiden in ein andres Verhältniß zum umgebenden Raume tritt.

§. 342.

Bestimmbarkeit der Bewegung.

Wird das Bewegte als ein Punkt betrachtet, mithin von der Menge des Beweglichen (der Masse) weggesehn, so giebt es, da alle Bewegung nur innerhalb eines gegebnen Raums und einer gegebnen Zeit geschehen kann, nur zwei Momente, nach welchen die Bewegung bestimmbar ist: **Richtung** (directio) und **Geschwindigkeit** (celeritas). Jene ist die Beziehung des Bewegten in seiner Bewegung auf gewisse Theile des Raums, diese das Verhältniß des Raums, den das Bewegliche durchgeht, zu der Zeit, in welcher es ihn durchgeht. Jede Bewegung muß also eine bestimmte Richtung und eine bestimmte Geschwindigkeit haben, wiewohl beide sich während der Bewegung verändern können.

§. 343.

Geschwindigkeit der Bewegung.

Wenn die Geschwindigkeit in dem Verhältnisse des Raumes und der Zeit besteht, die zur Bewegung nöthig sind, so darf man, um die Größe der Geschwindigkeit zu schätzen, nur untersuchen, wie sich diese beiden Elemente der Bewegung zu einander verhalten. Denn je mehr oder weniger Raum in derselben Zeit vom Bewegten durchgangen wird, desto mehr oder weniger geschwind bewegt es sich; in je mehr oder weniger Zeit hingegen derselbe Raum durchgangen wird, desto weniger oder mehr geschwind bewegt es sich. Daher verhalten sich bei gleichen Zeiten die Geschwindigkeiten gerade wie die Räume, bei gleichen Räumen aber umgekehrt wie die Zeiten. *)

*) Nennt man die Geschwindigkeit C, den Raum S, und die Zeit T, so lässt sich das Obige mathematisch kurz so ausdrücken: $C = \frac{S}{T}$. Die Geschwindigkeit wird dann als ein Quotient betrachtet, der um so größer ausfallen muß, je größer S und je kleiner T, um so kleiner aber, je kleiner S und je größer T.

§. 344.

Stetigkeit der Bewegung.

Alle Bewegung als solche, d. h. so lange sie dauert, ist stetig, weil Raum und Zeit als die ursprünglichen Bedingungen der Bewegung stetig sind (§. 264. Anm.). Wenn daher die Bewegung in die stetige und unstetige oder unterbrochene eingetheilt wird, so ist unter der letzten nur eine mit Ruhe abwechselnde Bewegung zu verstehn.

Ruhe aber ist nicht bloßer Mangel der Bewegung, sondern Beharrlichkeit eines Dinges in denselben räumlichen Verhältnissen (§. 341), mithin Gegenwart desselben an ebendemselben Orte während eines Zeittheils, der mehr als ein bloßer Augenblick ist. Ein sich fortbewegendes Ding ist also jeden Augenblick in einem andern Punkte der Bewegungslinie; wenn es aber in irgend einem Punkte länger als einen Augenblick wäre, so wäre die Bewegung so lange unterbrocheu oder mit Ruhe wechselnd, als es in jenem Punkte verweilte.

§. 345.

Relativität der Bewegung.

Alle Bewegung ist etwas bloß Relatives, und folglich auch alle Ruhe. Denn wir können von einem Dinge nur insoferne Bewegung oder Ruhe prädiziren, als wir eine Verändrung seines Orts d. h. seiner äußern Verhältnisse wahrnehmen oder nicht. Daher lässt sich Bewegung und Ruhe auch nur auf die relativen Räume, welche die Dinge einnehmen und welche veränderlich sind, beziehen, nicht auf den absoluten Raum, welcher unveränderlich ist, weil er als ein einziges, stetiges und unendliches Ganze vorgestellt wird (§. 264). Ebendarum ist es in Ansehung des Resultats der Bewegung gleichgültig, ob man sich vorstellt, daß ein Ding sich in einem gewissen Raume von einem Orte zum andern bewege, oder, daß dieser Raum selbst sich in entgegengesetzter Richtung bewege, während das Ding ruhe.

§. 346.

Arten der Bewegung.

Die Bewegung ist geradlinig, wenn das Bewegte immer dieselbe Richtung behält, krummlinig, wenn es seine Richtung stetig verändert d. h. so, daß es in jedem Punkte seiner Bahn eine von der vorigen abweichende Richtung annimmt — gleichförmig, wenn das Bewegte in gleichen Zeiten gleiche Räume durchläuft, also immer dieselbe Geschwindigkeit behält, ungleichförmig, wenn es in gleichen Zeiten ungleiche Räume durchläuft, also nach und nach eine andre Geschwindigkeit annimmt, wo dann die Bewegung beschleunigt oder verzögert sein kann, je nachdem die Geschwindigkeit zu- oder abnimmt — drehend, wenn das Bewegte sich um seine Achse bewegt, also die Bewegung in sich gekehrt ist, fortschreitend, wenn es sich nicht um seine Achse bewegt, mithin die Bewegung außer sich gekehrt ist. Im letzten Falle kann aber der Fortschritt entweder einen immer größern Raum einnehmen, wo die Bewegung erweiternd ist, oder auf einen gegebnen Raum so beschränkt sein, daß eine zurückkehrende Bewegung entsteht, welche dann wieder entweder kreisförmig (zirkulirend) oder schwingend (oszillirend) sein kann. In der spiralförmigen Bewegung aber findet eine Synthese jener beiden (der zurückkehrenden und der erweiternden) statt. Endlich kann auch die Bewegung entweder einfach sein, wenn sie bloß als eine einzige, oder zusammengesetzt, wenn sie als eine Mehrheit von Bewegungen gedacht wird, die aber für die Anschauung zusammenfallen, wie bei der krummlinigen Bewegung, die wegen der stetig veränderten Richtung als zusammengesetzt aus

unendlich vielen geradlinigen Bewegungen zu denken ist. *)

*) Die einfache und die geradlinige Bewegung wird hier nur als möglich gesetzt. Denn die wirkliche Bewegung sowohl auf der Erde als der Erde selbst und andrer Körper im Weltraume ist immer krummlinig und daher zusammengesetzt.

§. 347.

Bewegende Kraft.

Die Bewegung als eine Erscheinung in der Sinnenwelt muß auch ihre Ursache innerhalb derselben haben, und zwar muß diese Ursache in der Materie selbst liegen, so daß die Materie nicht bloß als etwas Bewegliches, sondern auch als etwas Bewegendes zu denken. Sie muß also eine bewegende Kraft (vis motrix) haben, und diese Bewegkraft muß ihr ursprünglich zukommen, so, daß in und mit der Materie auch Bewegkraft zu setzen, als ein Prinzip der Wirksamkeit, von dem selbst die Möglichkeit der Materie als eines Beweglichen im Raume abhangt (§. 339). *)

*) Wenn auch der erste Beweger oder die höchste und letzte Ursache aller Bewegung und aller Thätigkeit überhaupt anderswo zu suchen wäre, so kann doch die Hylologie von einem für sie transzendenten Prinzipe keinen Gebrauch machen. Sie muß also in der Materie selbst ursprüngliche (d. h. nicht anderswoher abzuleitende, aber ebendarum auch unerklärbare und unbegreifliche) Bewegkraft annehmen.

§. 348.

Abstoßungs und Anziehungskräft.

Denkt man eine bewegende Kraft als Ursache

der Entfernung eines räumlichen Dinges oder eines Theils der Materie von dem andern, so heißt sie Ab- oder Zurückstoßungskraft (vis repulsiva); denkt man sie aber als Ursache der Annäherung des einen zum andern, so heißt sie Anziehungskraft (vis attractiva). Jene müsste treibend, diese ziehend wirken, so daß eine gegebne Materie vermöge jener einen größern, vermöge dieser einen kleinern Raum einnehmen würde, wenn sie kein Hinderniß fände. Jene könnte also auch Ausdehnungskraft (vis expansiva), diese aber Zusammendrückungskraft (vis compressiva) genannt werden.

§. 349.

Undurchdringlichkeit der Materie.

Wenn eine gegebne Materie den von ihr eingenommenen Raum wirklich erfüllen soll, so muß sie sich auch in demselben wirksam beweisen, weil sonst kein Grund wäre, sie als in diesem Raume vorhanden zu setzen. Jene Wirksamkeit aber besteht darin, daß sie jeder andern Materie, welche in denselben Raum eindringen will, widersteht, mithin den von ihr eingenommenen Raum zu behaupten strebt. Diese Eigenschaft der Materie, vermöge welcher mehre materiale Dinge nicht zugleich in demselben Raume sein können, heißt die Undurchdringlichkeit (impenetrabilitas), und es muß diese Eigenschaft jedem größern oder kleinern Theile der Materie überhaupt zukommen, weil, wenn irgend ein Theil von dem andern dergestalt durchdrungen werden könnte, daß beide zugleich in demselben Raume wären, dieß von allen Theilen gelten müsste, mithin gar keine Materie undurchdringlich

sein könnte. Ohne Undurchdringlichkeit aber ließe sich die Materie gar nicht als ein Reales im Raume betrachten. *)

*) Undurchdringlichkeit ist also etwas andres als Festigkeit (soliditas), welcher die Flüssigkeit (fluiditas) entgegensteht. Diese Ausdrücke bedeuten nur Zustände der Materie, in welchen ihre Theile minder oder mehr trennbar und verschiebbar (gleichsam minder oder mehr nachgiebig) sind. Diese Zustände, welche hauptsächlich von der Temperatur abzuhangen scheinen, gehören eben so wenig hieher, als jene anderweiten Modifikazionen der Materie, welche Starrheit oder Steifheit, Sprödigkeit, Zähigkeit, Härte, Weichheit u. s. w. genannt werden, da wir es hier nur mit den allgemeinen Eigenschaften der Materie zu thun haben. Auch lässt sich aus dem chemischen Prozesse der Auflösung einer Materie durch die andre d. h. der innigsten Verbindung beider zu einem gleichförmigen Ganzen nicht schließen, daß eine Materie die andre wenigstens chemisch, wenn auch nicht mechanisch, durchdringen könne. Denn wir können die Materie nicht bis in ihre verhältnißmäßig kleinsten Theile verfolgen, um zu bestimmen, wie sich dieselben gegen einander verhalten, wenn sie eine so innige Verbindung eingegangen sind.

§. 350.

Abstoßungskraft der Materie.

Die Undurchdringlichkeit der Materie setzt voraus eine ursprüngliche Abstoßungskraft derselben (§. 348). Denn der Widerstand, welchen eine gegebne Materie einer andern, die in denselben Raum eindringen will, leistet, ist nichts anders, als eine Bewegung, welche der Bewegung der andern Materie nach jenem Raume hin entgegensteht, also verursacht, daß die eine gegebne Materie sich mehr oder weniger von der andern entferne. Wenn nun

jedem Theile der Materie Undurchdringlichkeit (§. 349), folglich auch Abstoßungskraft zukommt, so muß diese Kraft nach allen Seiten hin wirken, dergestalt daß jeder Theil den andern von sich abstößt, folglich die Materie ebendadurch, sich im Raume zu verbreiten strebt. Die Abstoßungskraft kann daher auch als **Ausdehnungskraft** betrachtet werden (§. 348), und der Materie überhaupt kommt ebendeswegen auch **Ausdehnbarkeit** (expansibilitas) zu.

§. 351.

Grade der Abstoßungskraft.

Da die Abstoßungskraft eine intensive Größe ist, so muß sie, wieferne sie in irgend einem bestimmten Theile der Materie als einem Erfahrungsgegenstande wirksam ist, auch einen bestimmten Grad haben, der weder der absolut höchste noch der absolut niedrigste sein kann (§. 297). Also muß auch die Undurchdringlichkeit und die Ausdehnbarkeit eines jeden Körpers, als eines bestimmten Theils der Materie, einen bestimmten Grad haben, über und unter welchem größere und kleinere Grade immerfort möglich sind. Ebendarum können auch verschiedne Körper sich durch verschiedne Grade ihrer Undurchdringlichkeit und Ausdehnbarkeit unterscheiden, wenn in ihnen die Abstoßungs- oder Ausdehnungskraft mit ungleicher Intensität wirksam ist. *)

*) Ob dieß in der That so stattfinde, lässt sich nur durch Erfahrung erkennen, indem uns auch nur die Erfahrung davon belehrt, daß es überhaupt Körper von verschiedner Beschaffenheit giebt (z. B. Erde, Wasser, Luft, Metall, Stein, Holz u. s. w.). Die Spekulazion müht sich vergebens ab, wenn sie diese empirischen Verschiedenheiten a priori deduziren will.

§. 352.

Anziehungskraft der Materie.

Vermöge der bloßen Abstoßungs- oder Ausdehnungskraft würden alle Theile der Materie sich nur von einander entfernen (gleichsam einander fliehen), mithin die Materie sich ins Unendliche zerstreuen, folglich in keinem bestimmten Theile des Raums irgend ein bestimmtes Quantum von Materie anzutreffen sein, wenn nicht jener Kraft eine andre entgegengesetzt wäre, welche bewirkt, daß uns die Materie innerhalb gewisser Gränzen der Ausdehnung als ein den Raum erfüllendes Reale zur Anschauung und Empfindung gegeben werden kann. Diese Kraft müsste demnach ebenfalls als eine bewegende, aber in entgegengesetzter Richtung, mithin als die Ursache von der Annäherung der Theile der Materie, folglich als **Anziehungskraft** gedacht werden (§. 348). Und da vermöge dieser Kraft die Theile der Materie einen kleinern Raum einnehmen, als sie ohne dieselbe einnehmen würden, so kann sie auch mit Recht eine **Zusammendrückungskraft** genannt werden (ebend.); und der Materie überhaupt kommt ebendeswegen auch **Zusammendrückbarkeit** (compressibilitas) zu. *)

*) Die Anziehungskraft ist also ebensowohl als die Abstoßungskraft eine ursprüngliche oder Grundkraft der Materie. Die eine aus der andern abzuleiten ist so unmöglich, als die Erfüllung des Raums durch die Materie aus einer von beiden allein zu erklären. Denn wie sich die Materie durch bloße Abstoßungskraft ins Unendliche zerstreuen müsste, so müsste sie durch bloße Anziehungskraft endlich in einen Punkt zusammenfallen, weil dann ihre Theile sich einander immer mehr annähern müssten, ohne je einander ab-

stoßen zu können. Es ist daher einseitig, wenn manche Physiker und Metaphysiker entweder die Abstoßung für scheinbar und nur die Anziehung für wirklich, oder umgekehrt die Anziehung für scheinbar und nur die Abstoßung für wirklich erklären. Denn da müsste man das Eine aus dem Andern ableiten, was eben so wenig möglich ist, als die Deduktion des Realen aus dem Idealen oder umgekehrt (§. 36. und 37). Auch die magnetischen und elektrischen Phänomene beweisen, daß Anziehung und Abstoßung in der Natur überall verbunden sind. Zeigt sich doch dieser Synthetismus sogar in der Menschenwelt!

§. 353.

Grade der Anziehungskraft.

Die Anziehungskraft muß eben so wie die Abstoßungskraft in jedem bestimmten Theile der Materie in einem bestimmten Grade wirksam sein (§. 351). Und ebendeswegen hat auch die Zusammendrückbarkeit eines jeden Körpers ihren Grad. Die wirkliche Zusammendrückung eines Körpers durch einen andern (z. B. der Luft mittels der Luftpumpe) kann ebendaher nur bis auf einen gewissen Punkt gehen, indem der Widerstand der zusammengedrückten Materie wegen ihrer Undurchdringlichkeit endlich so groß werden muß, daß er der zusammendrückenden Kraft überlegen ist. In dieser Hinsicht kann man die Zusammendrückbarkeit der Materie auch ihre ursprüngliche Elastizität nennen. *)

*) Sonach ist alle Materie ursprünglich elastisch. Wenn wir also empirisch die Körper in elastische und unelastische eintheilen, so heißt dieß nur, daß manche Körper in einem sehr hohen, andre dagegen in einem sehr geringen Grade elastisch seien.

§. 354.

Unterschied der Abstoßungs- und Anziehungskraft.

Da die Abstoßungskraft dem Eindringen eines Körpers in den andern widersteht, so ist sie eine bloße Flächenkraft d. h. eine solche bewegende Kraft, wodurch materiale Dinge nur in der gemeinschaftlichen Gränze der Berührung (in ihrer Oberfläche) unmittelbar auf einander wirken. Wirkt also ein Körper abstoßend auf einen entfernten, so geschieht dieß bloß mittelbar, nämlich mittels der zwischen ihnen befindlichen Materie. Denn da die einander berührenden Theile der Materie ihren Wirkungskreis wechselseitig beschränken, so kann keiner von ihnen einen entfernten Theil bewegen, bevor er die dazwischen liegenden Theile bewegt hat. Die Anziehungskraft hingegen ist eine durchdringende Kraft d. h. eine Bewegkraft, wodurch materiale Dinge auch über die gemeinschaftliche Gränze der Berührung hinaus (in die Ferne) unmittelbar auf einander wirken, so daß es in dieser Hinsicht gleichgültig, ob ihr Zwischenraum leer oder mit anderweiter Materie erfüllt. Denn wenn die Anziehungskraft Ursache von der Annäherung der Theile der Materie sein soll (§. 352), so muß sie auch unmittelbat in die Ferne durch alle zwischenliegende Materie hindurch wirken können.

§. 355.

Zusammenwirkung beider Kräfte.

Ein bestimmtes Quantum von Materie oder ein materiales Ding, welches den Raum in einem bestimmten Grade erfüllt, kann demnach nicht anders entstehen, als durch eine dynamische Synthese

d. h. durch das Zusammenwirken jener beiden ursprünglichen Kräfte. Da sie aber in einem sehr verschiednen Verhältnisse zusammenwirken können, so kann es auch sehr verschiedne Materien geben, wiewohl diese Verschiedenheit sich nicht aus jener allein hinreichend erkennen lässt, sondern die Erfahrung darüber zu Rathe gezogen werden muß. Wieferne nun die Naturphilosophie jene dynamische Synthese anerkennt, heißt sie selbst **dynamisch**, **mechanisch** hingegen, wieferne sie dieselbe verwirft und in ihrer Theorie von der Annahme gewisser Grundkörperchen (Atome — §. 289 und 338. Anm.) ausgeht, welche als kleine Maschinen von verschiedner Gestalt, Größe und Schwere, zufällig an einander stießen und sich so mit einander zu verschiednen anderweiten Körpern verbanden. Darum heißt diese Theorie auch **Korpuskularphilosophie** oder **Atomistik**. *)

*) Dieses System sucht besonders die verschiedne **Dichtigkeit** oder **Lockerheit** der Körper daraus zu erklären, daß bei der ersten Zusammensetzung derselben aus den Atomen mehr oder weniger, größere oder kleinere, leere Zwischenräume entstanden, mithin Körper von sonst gleichem Umfange doch eine verschiedne Dichtigkeit zeigen können. Offenbar ist hier alles erdichtet oder beliebig angenommen; auch wird dadurch ein blinder Zufall eingeführt (§. 302). Es lässt sich aber sehr wohl denken, daß Extensität und Intensität der Raumerfüllung (Umfang oder Volumen und Dichtigkeit eines Körpers) in sehr verschiednen Verhältnissen stehen, ohne daß man seine Zuflucht zu leeren Zwischenräumen zu nehmen braucht. Uebrigens bleibt es hier dahingestellt, ob die Materie an sich nichts weiter als eine Synthese jener beiden Kräfte (gleichsam ein bloßes Spiel derselben), oder ob sie etwas Beharrliches sei, dem jene Kräfte als wesentliche Grundbestimmungen zukommen. Doch ist die letzte

Vorstellungsart natürlicher, weil sie den ursprünglichen Gesetzen unsers Geistes gemäßer. S. §. 339. nebst der Anm.

§. 356.

Wirkungsgesetze beider Kräfte.

Da jedem Theile der Materie Abstoßungs- und Anziehungskraft zukommt, so müssen beide Kräfte in ihrer Wirksamkeit von dem materialen Gehalte eines Körpers abhängig sein. Daher das erste Gesetz: Je größer oder geringer jener Gehalt, desto größer oder geringer die treibende und ziehende Kraft. Da aber, wenn dieselbe Kraft ihre Wirksamkeit in einen größern Raum verbreitet, in jedem Punkte desselben ein kleinerer Grad von Kraft wirksam sein muß, als wenn sie in einen kleinern Raum zusammengedrängt wäre, so ergiebt sich hieraus das zweite Gesetz: Je weiter ein gewisses Quantum von Materie seine treibende und ziehende Kraft erstreckt, desto mehr muß sich deren Wirksamkeit vermindern. Wenn daher dasselbe Quantum von Materie, welches vorher einen kleinern Raum erfüllte, nach und nach einen größern erfüllt, so bekommt es zwar mehr Umfang, aber weniger Dichtigkeit, und umgekehrt.

§. 357.

Schwere der Materie.

Alle Kraft eines materialen Dinges kann auf dessen Mittelpunkt bezogen werden. Die Abstoßungskraft heißt in diesem Bezuge Zentrifugalkraft, und die Anziehungskraft Zentripetalkraft. Wenn daher ein Körper von größerem

materialen Gehalte einen andern von kleinerem an sich zieht, so wird sich dieser nach dem Mittelpunkte von jenem hinbewegen. Das Bestreben eines Körpers, sich in dieser Richtung gegen einen andern zu bewegen, heißt die Schwere (gravitas), welche daher als eine allgemeine und nothwendige Eigenschaft der Materie zu betrachten und nicht aus einer besondern Schwerkraft (vis gravitationis), vielweniger aus einem besondern schwermachenden Stoffe (materia gravifica) abzuleiten. Wird aber der kleinere Körper in seiner Gravitazion gegen den größern durch eine verhältnissmäßige Seitenbewegung von der geraden Richtung nach dem Mittelpunkte abgelenkt, so wird daraus eine krummlinige und nach Beschaffenheit der Umstände mehr oder weniger kreisförmige Bewegung (wie die elliptische der Planeten um die Sonne) entstehn (§. 346).

§. 358.

Theilbarkeit der Materie.

Ein für sich selbst bewegliches Quantum von Materie heißt eine materiale Substanz. Da jedem Theile derselben Abstoßungskraft zukommt (§. 350), so muß auch jeder für sich selbst beweglich sein d. h. so von dem Ganzen wegbewegt werden können, daß er aufhört ein Theil desselben zu sein und selbst eine materiale Substanz wird. Eine solche Bewegung der Theile einer Materie heißt physische Theilung. Die Theilbarkeit (secabilitas) ist also ebenfalls eine allgemeine und nothwendige Eigenschaft der Materie. Die physische Theilung der Materie geht aber ihrer Möglichkeit nach eben so ins Unendliche, wie die mathematische

Theilung des Raums, weil in jedem Punkte des mit Materie erfüllten Raumes Abstoßungskraft wirksam ist, obwohl darum nicht gesagt werden kann, daß irgend eine materiale Substanz, sie sei klein oder groß, aus unendlich vielen Theilen bestehe. Auch findet die Theilung in der Wirklichkeit überall ihre Gränze, so daß immer nur eine endliche, wenn auch noch so große, Menge von Theilen gegeben ist. Vergl. §. 322.

§. 359.

Mittheilung der Bewegung.

Die Materie ist nicht bloß überhaupt beweglich (§. 340), sondern wenn ein materiales Ding einmal in Bewegung gesetzt, so kann es auch wieder andre in Bewegung setzen d. h. seine Bewegung mittheilen. Diese Mittheilung lässt sich aber auch nicht anders denken, als mittels jener ursprünglichen Bewegkräfte, so daß die bewegte Materie auf eine andre entweder treibend oder ziehend einwirkt.

§. 360.

Gesetz der Mittheilung.

Bei der Mittheilung der Bewegung kommt es nicht bloß auf die Geschwindigkeit an, sondern auch auf die Quantität der Materie d. h. auf die Menge des Beweglichen in einem bestimmten Raume, welche auch die Masse heißt, wieferne sie mit allen Theilen zugleich bewegende Kraft äußert, und ein Körper, wieferne sie eine bestimmte Gestalt oder Begränzung hat. Wenn daher ein Körper dem andern Bewegung mittheilt, so gilt das

allgemeine Gesetz: Je mehr Masse ein Körper hat und je geschwinder er sich bewegt, desto größer ist auch sowohl seine eigne Bewegung, als diejenige, welche er außer sich in einem andern Körper bewirken kann. Die Größe der Bewegung (quantitas motus) eines Körpers kann sonach als ein Produkt betrachtet werden, dessen Faktoren seine Masse und seine Geschwindigkeit. *)

*) Nennt man jene Größe Q, die Masse M, und die Geschwindigkeit C, so lässt sich das Obige mathematisch kurz so ausdrücken: $Q=MC$. Das Verhältniß zweier bewegten Körper in Bezug auf die Größe ihrer Bewegung ist also zusammengesetzt aus den geraden Verhältnissen ihrer Massen und Geschwindigkeiten, oder mathematisch ausgedrückt: $Q : q = MC : mc$. Sind also die Massen gleich, so lässt sich die Größe der beiderseitigen Bewegung auch nach den bloßen Geschwindigkeiten, und wenn diese gleich sind, nach den bloßen Massen schätzen.

§. 361.

Gesetz der materialen Selbständigkeit.

Wiewohl durch Bewegung und deren Mittheilung mancherlei Verändrungen in der Körperwelt entstehen können, so daß einzele Körper durch Zusetzung und Absonderung gewisser Theile vermehrt oder vermindert oder auch gänzlich zerstört, aufgelöst oder umgewandelt werden mögen: so kann doch dieß auf die Materie überhaupt als das Beharrliche, an welchem alles Uebrige wechselt, keinen Einfluß haben. Hieraus ergiebt sich das Gesetz der materialen Selbständigkeit: Die Quantität der Materie bleibt bei allen Veränderungen in der Körperwelt im Ganzen immer dieselbe. *)

*) Dieses Gesetz ist nichts anders als eine Anwendung des Grundsatzes der Beständlichkeit (§. 298. Nr. 1) auf das Bewegliche im Raume, die Materie, wieferne sie als das beharrliche Subjekt aller wechselnden Erscheinungen in der Körperwelt betrachtet wird. Man kann es mit den ältern Metaphysikern auch kurz so ausdrücken: Der Weltstoff ist weder vermehrbar noch verminderbar (materia mundi nec augeri nec minui potest). Vergl. §. 301. Anm.

§. 362.

Gesetz der materialen Trägheit.

Wenn ein Körper, als bloß materiales Ding betrachtet, sich in irgend einem Zustande befindet, sei es Ruhe oder Bewegung, und zwar letztere allemal in einer bestimmten Richtung und mit einer bestimmten Geschwindigkeit (§. 342): so wird er in demselben Zustande so lange beharren müssen, bis er durch irgend einen andern Körper aus der Ruhe in Bewegung oder aus der Bewegung in Ruhe oder aus dieser Bewegung in jene versetzt wird, weil in einem bloß materialen und daher auch nur äußerlich wahrnehmbaren Dinge kein inneres Prinzip der Thätigkeit, wodurch es aus sich selbst zur Verändrung seines Zustandes bestimmt würde, vorausgesetzt werden kann. Hieraus ergiebt sich das Gesetz der materialen Trägheit: Alle Verändrungen in der Körperwelt, welche sich auf bloß materiale Dinge beziehn, müssen eine äußere Ursache haben, worauf sie mit Nothwendigkeit erfolgen. *)

*) Dieses Gesetz ist wieder nichts anders als eine Anwendung des Grundsatzes der Ursachlichkeit (§. 298. Nr. 2.) auf das Bewegliche im Raume, die Materie, wieferne sie als bloße Materie betrachtet wird. Als solche heißt sie träge (iners), weil ein bloß mate-

riales Ding, so weit unsre Erfahrung reicht, nicht durch Vorstellungen und Bestrebungen als innere Bestimmungsgründe der Thätigkeit seinen Zustand verändert. Die Trägheit der Materie ist also keine Kraft (vis inertiae) sondern vielmehr ein Mangel an Kraft oder ein Unvermögen (impotentia), den jedesmaligen Zustand aus eignem oder innerem Antriebe zu verändern. Da nun Wesen, welche dieß vermögen, lebendige heißen, so heißt die Materie, bloß als solche betrachtet, leblos, und ihre Trägheit ist als eine Folge ihrer Leblosigkeit zu betrachten, mithin etwas andres, als die Trägheit lebendiger Wesen, welche ein positives Streben nach Ruhe als einem behaglichen Zustande ist. Der Hylozoismus, welcher der Materie schlechthin, also in jeder Beziehung und Gestaltung, Leben beilegt, ist eine willkürliche Hypothese, die nicht nur der Erfahrung widerstreitet, sondern auch die Berechnung und Vorausbestimmung der Bewegung eines Planeten oder Kometen eben so unmöglich machen würde, als die der Bewegung eines Vogels oder Fisches.

§. 363.

Gesetz der materialen Gegenwirkung.

Wenn ein materiales Ding durch das andre bewegt oder die Bewegung von dem einen dem andern mitgetheilt werden soll: so wird, da beiden Abstoßungs- und Anziehungskraft zukommt, der Wirkung von Seiten des Bewegenden eine Rückwirkung von Seiten des in Bewegung zu Setzenden entsprechen. Hieraus ergiebt sich das Gesetz der materialen Gegenwirkung: Bei aller Mittheilung der Bewegung findet Wirkung und Rückwirkung (actio et reactio) mithin ein wechselseitiger Widerstand (antagonismus) statt. *)

*) Auch dieses Gesetz ist eine bloße Anwendung des Grundsatzes der Gemeinschaftlichkeit (§. 298. Nr. 3)

auf das Bewegliche im Raume, in Bezug auf die Mittheilung der Bewegung, und steht der Theorie der Transfusionisten entgegen, welche diese Mittheilung als eine bloße Ueberleitung (transfusio) betrachten, wobei das Bewegende allein sich thätig und das dadurch Bewegte allein sich leidend verhalten, also kein wechselseitiges Thun und Leiden stattfinden soll. Diese Ansicht widerstreitet aber jenem Grundsatze, wie auch der Erfahrung, und ist daher unzulässig.

§. 364.

Gesetz der mechanischen Stetigkeit.

Wenn ein Körper, durch einen andern bestimmt, aus Bewegung in Ruhe, oder aus Ruhe in Bewegung, oder aus der einen Bewegung (mit dieser Geschwindigkeit und in dieser Richtung) in eine andre übergeht: so kann dieß nicht urplötzlich oder in einem einzigen Augenblicke, sondern nur allmählig oder in einer gewissen (nach Beschaffenheit der Umstände bald längern bald kürzern) Zeit geschehen. Folglich setzt jener Uebergang eine erste Anregung (sollicitatio) voraus, auf welche entweder eine langsamere Bewegung (retardatio) oder eine schleunigere (acceleratio) folgt. Man kann diesen Satz das Gesetz der mechanischen Stetigkeit nennen, welches gleichfalls nur eine Anwendung des allgemeinen Gesetzes der Stetigkeit auf die Beweglichkeit der Materie ist (§. 301).

§. 365.

Bewegung als Erscheinung betrachtet.

Da bei aller Bewegung nur eine gewisse Veränderung der räumlichen Verhältnisse zweier oder mehrer Dinge wahrgenommen wird (§. 341), so kann die Frage entstehn, auf welchen Gegenstand

eigentlich die Bewegung als Merkmal von dem Wahrnehmenden zu beziehn. Wird nun eine geradlinige Bewegung eines Körpers gegen einen andern wahrgenommen, so ist es an und für sich betrachtet gleichgültig, ob man den einen Körper als bewegt und den andern als ruhig oder jenen als ruhig und diesen als in entgegengesetzter Richtung bewegt denken will (§. 345). Die Bewegung ist also dann ein bloß mögliches Prädikat des einen Körpers und das Urtheil darüber alternativ. Wird aber eine krummlinige Bewegung eines Körpers um einen andern außer dem Standpunkte des Wahrnehmenden befindlichen Körper wahrgenommen, so ist es nicht gleichgültig, welchem von beiden Korrelaten die Bewegung beigelegt werde, sondern sie kommt dem Körper, der auf diese Art seine Richtung jeden Augenblick verändert (§. 346), wirklich zu und das Urtheil darüber ist disjunktiv. Wird endlich eine Mittheilung der Bewegung von einem Körper an den andern wahrgenommen, so ist, wegen des Gesetzes der Gegenwirkung (§. 363), die Bewegung ein nothwendiges Prädikat beider zugleich und das Urtheil darüber distributiv (§. 150. b. Anm.)

Zweites Hauptstück.

Metaphysische Organologie.

---

§. 366.

Begriff des Organismus.

Organisch heißt ein Körper, dessen Theile nicht nur als Glieder eines Ganzen in ihrer Wirk-

samkeit auf's Genaueste zusammenstimmen, sondern der sich auch aus einer eignen ihm inwohnenden Kraft zu einem Ganzen von solchen und so zusammenstimmenden Theilen gebildet hat und in dieser Bildung erhält. Darum kann die gesammte Körperwelt oder die Natur überhaupt ein organisches Wesen genannt werden, dessen Glieder die großen kugelförmigen Körper sind, die von uns im Weltraume als lichte Punkte oder Flächen wahrgenommen werden und theils selbleuchtende theils von jenen beleuchtete sind, zu welchen letzten auch unsre Erde mit ihrem beständigen Begleiter, dem Monde, gehört. Dieser große Weltorganismus aber ist uns in Ansehung seines Ursprungs sowohl als seiner eigentlichen Beschaffenheit so unbekannt, daß wir mit unsrer Betrachtung nur bei den kleinern Organismen verweilen, welche sich auf der Erde befinden und zu welchen wir selbst gehören. *)

*) Eine Theorie vom Ursprunge und Zusammenhange der gesammten Natur (Kosmogonie und Kosmophysik im allumfassenden Sinne, also wohl unterschieden von einer Theorie desjenigen Systems von Weltkörpern, zu dem unser Planet gehört, oder dieses Planeten selbst — Helio- oder Geogonie und Geophysik) kann nur aus Vermuthungen bestehn, die sich leicht in leere Träumereien verlieren, weil der Mangel der Einsicht durch die Einbildungskraft allein ersetzt werden kann. Doch soll dieß kein Verdammungsurtheil über jede Theorie dieser Art sein, wenn sie nur nicht mehr als Versuch sein will.

§. 367.

Organische Kraft.

Die Kraft, wodurch die rohe Materie zu einem körperlichen Wesen von der eben bezeichneten Art

gestaltet wird, heißt selbst organische Kraft, und muß als ein eigenthümliches Prinzip der Bildung gedacht werden, welches in der gesammten Natur wirksam ist, aber sich vorzugsweise in solchen Naturerzeugnissen äußert, die eine in sich selbst vollendete Gestalt zeigen und diese Gestalt durch Aufnahme und innige Aneignung gewisser Stoffe fortwährend zu erhalten streben. Darum heißt jene Kraft auch eine Bildungskraft (vis plastica s. formativa) oder vielmehr, wegen jenes innern und beharrlichen Strebens nach organischer Gestaltung, ein Bildungstrieb (nisus plasticus s. formativus). Da wir nicht im Stande sind, diesen Trieb aus irgend einer andern Naturkraft abzuleiten, so muß er als eine ursprüngliche oder Grundkraft angesehn werden, ist aber ebendeswegen unbegreiflich und unerklärbar. Die Körper also, in welchen die Wirksamkeit eines solchen Bildungstriebes wahrnehmbar ist, heißen vorzugsweise organische, alle übrigen materialen Dinge aber unorganische Wesen. *)

*) Vergl. Blumenbach über den Bildungstrieb. Gött. 1791. 8. Weil die gesammte Natur ein organisches Ganze ist, so muß sich allerdings auch schon in den sogenannten unorganischen Wesen eine bildende Kraft zeigen. Sie zeigt sich aber hier nur auf einer niedern Stufe der Formazion, die uns als bloße Anhäufung (aggregatio) und Zusammenhängung (cohaesio) gewisser Stoffe unter mehr oder weniger bestimmten Gestalten erscheint. Das Höchste in dieser Art von Bildung ist die Krystallisazion, die jedoch selbst wieder viele Abstufungen hat. Auf eine ganz andre Art aber zeigt sie sich in solchen Körpern wirksam, deren Theile als zu einander gehörige und sich wechselseitig auf einander beziehende Glieder eines in sich selbst vollendeten Ganzen erscheinen und die sich daher durch Aneignung (intussusceptio) und Verähnlichung

(assimilatio) gewisser Stoffe in ihrer einmal bestimmten Form erhalten. Diese Bildungsstufe heißt also vorzugsweise Organisazion und die auf derselben stehenden Naturerzeugnisse organische Wesen. Eine schärfere Gränzlinie zwischen dem Organischen und dem Unorganischen lässt sich nicht ziehen, da die Natur ihre Geschöpfe nicht nach unsern Abstrakzionen und Reflexionen trennt, sondern überall durch unmerkliche Uebergänge verschmilzt. Die organische Wirksamkeit der Natur aber aus bloßen Anziehungen und Abstoßungen erklären wollen, ist vergeblich, da sich die Natur dort als eine Künstlerin zeigt, deren Technizismus weit über allen Mechanismus und Chemismus erhaben ist. Eher würde sich vielleicht jene Wirksamkeit mit Hülfe derjenigen Erscheinungen aufhellen lassen, welche wir Magnetismus, Elektrismus und Galvanismus nennen, wenn nicht über diesen Naturprozessen selbst noch ein so tiefes Dunkel ruhete.

§. 368.

Ernährungskraft.

Die organische Kraft zeigt sich zuerst als eine jedes organische Wesen in seiner Einzelheit und Ganzheit erhaltende, und heißt insofern Ernährungskraft (vis altrix s. nutrix). Die Ernährung geschieht nämlich dadurch, daß das organische Wesen aus der umgebenden Natur gewisse Stoffe in sich aufnimmt und sich dergestalt aneignet, daß sie zum Theil in seine Substanz verwandelt, zum Theil aber auch wieder ausgeschieden und so der Natur anders zurückgegeben werden. Auf diese Art tritt das organische Wesen mit der äußern Natur in eine beständige Wechselwirkung, wodurch es sich möglichst entwickelt (wächst) und sich überhaupt in seiner Gestalt und Wirksamkeit so lange behauptet, bis es durch die Uebermacht der Natur wieder zerstört wird. Auch ersetzt es dadurch sowohl

die allmählich abgehenden als (mehr oder weniger) die plötzlich verlornen oder verstümmelten Theile, in welcher Hinsicht die organische Kraft auch Herstellungskraft (vis reproductrix) heißt. *)

*) Die Ernährung geschieht nicht bloß durch Aufnahme der schlechtweg sogenannten Nahrungsmittel, als gröberer Stoffe, sondern auch durch Aufnahme anderweiter und feinerer Stoffe, als Luft, Licht und Wärme. Ebendavon aber hangt auch die Herstellung ab. Denn ohne Aufnahme solcher Stoffe würde kein Ersatz irgend eines organischen Verlustes stattfinden. Die Herstellungskraft ist also im Grunde einerlei mit der Ernährungskraft. Man könnte daher auch beide unter dem Titel der Selberhaltungskraft (vis conservatrix sui ipsius) zusammenfassen, in welcher Beziehung dem organischen Wesen auch ein Selbsterhaltungstrieb beigelegt wird, indem es immerfort strebt, sich in seiner organischen Integrität zu erhalten. Damit fällt auch die sogenannte natürliche Heilkraft (vis sanatrix) zusammen. Denn der Organismus heilt sich selbst, wenn seine Integrität in irgend einer Hinsicht verletzt ist, und die Arzneien, welche man in Krankheiten zu sich nimmt, oder die sogenannten Heilmittel, können auch als eine Art von künstlichen (auf jenen Zweck insonderheit berechneten) Nahrungsmitteln betrachtet werden, obgleich ihre Wirksamkeit manches Eigenthümliche an sich hat, dessen Erörterung nicht hieher gehört. Wir wollen also auch nicht entscheiden, ob der allo- oder enantiopathische Grundsatz: Contraria contrariis curantur, oder der homöopathische: Similia similibus, der richtige sei. Vielleicht sind sie es beide, je nachdem man sie versteht und anwendet.

§. 369.

Erzeugungskraft.

Die organische Kraft äußert sich zweitens als eine jedes organische Wesen in seiner Art oder Gattung erhaltende, und heißt insofern Erzeugungs-

oder **Fortpflanzungskraft** (vis genitrix s. propagatrix). Wiefern also ein organisches Wesen ein andres ihm ähnliches erzeugt, erhält es auch seine Form, aber nicht individual, sondern spezial oder generisch. Es kann daher die Zeugungskraft nicht als eine besondre Naturkraft, sondern nur als eine besondre Aeußerungsart derselben Naturkraft betrachtet werden, welche in allem Organischen wirksam ist und sich hier recht eigentlich als **Bildungstrieb** zeigt, der ebendeswegen in diesem Bezuge **Fortpflanzungstrieb**, und wieferne die Zeugung durch getrennte Geschlechter (sexus) geschieht, **Geschlechtstrieb** heißt. Die Erzeugung eines neuen organischen Wesens ist daher nichts anders als die beginnende Entwickelung und Ausbildung irgend eines organischen Keims oder organisirbaren Zeugungsstoffes, so daß die organischen Wesen nicht **Edukte**, sondern **Produkte** von einander sind. *)

*) Der **Okkasionalismus**, welcher die Gottheit gelegentlich die sich mechanisch berührenden oder chemisch verbindenden Stoffe organisiren, und der **Prästabilismus**, welcher die Gottheit uranfänglich die Keime organischer Wesen schaffen und in einander einwickeln lässt, damit sie nach und nach wieder ausgewickelt würden (**In- oder Evoluzionstheorie**), sind unstatthafte Hypothesen. Die Erzeugung, als **Epigenesis** oder Befruchtung eines organischen Keims gedacht, setzt freilich das Dasein eines solchen Keims voraus. Indessen ist nicht nothwendig anzunehmen, daß Organisches nur durch schon abgesondert bestehendes Organisches hervorgebracht werde (generatio univoca), sondern es lässt sich auch denken, daß es aus dem sogenannten Unorganischen hervorgehe (generatio aequivoca), da die gesammte Natur organisch ist (§. 366). Eben so kann **ungleichartige Zeugung** (generatio heterogenea) so gut stattfinden, als **gleichartige** (homogenea), obwohl jetzt in der Regel nur diese wahrgenommen wird. Der Ursprung

der ersten organischen Wesen aber fällt in das geheimnissvolle Dunkel der Vorwelt, wenn sich gleich nach der Analogie mit Wahrscheinlichkeit annehmen lässt, daß bei einer ganz andern Beschaffenheit der Erdoberfläche und einer höhern Temperatur des Wassers und der Luft der Schoß der Erde (besonders des Meeres) gar wohl fähig war, organische Wesen mannigfaltiger Gestalt aus sich hervorgehn zu lassen, da wir noch jetzt auf den unteren Stufen der Thier- und Pflanzenwelt ähnliche Prozesse wahrnehmen. Vergl. A. M. Tauscher's Versuch über die Idee einer fortgesetzten Schöpfung oder einer fortwährenden Entstehung neuer Organismen aus regelmäßig wirkenden Naturkräften. Chemnitz, 1818. 8. und Chsto. Frdr. Werner's Schrift: Die Produkzionskraft der Erde, oder die Entstehung des Menschengeschlechts aus Naturkräften. A. 3. herausgeg. von Heinr. Richter. Leipz. 1826. 8. Schriften, welche von der Erzeugung, wie von der Ernährung, insonderheit handeln, muß man in den Lehrbüchern der Physiologie suchen.

§. 370.

Lebenskraft.

Wie die Natur überhaupt ein organisches Ganze, so ist sie auch ein lebendiges Ganze. Wie aber der Organismus in gewissen Naturprodukten bestimmter hervortritt, so auch das Leben, und zwar gerade in denselben Produkten, so daß wir wohl berechtigt sind, organische Kraft und Lebenskraft (vis vitalis) wesentlich für Eins zu halten. In allen organischen Wesen zeigt sich nämlich eine innere Regsamkeit, eine Beweglichkeit aus und durch sich selbst, die aber durch den beständigen Kampf mit äußern Gegenständen fortwährend in verschiednen Graden unterhalten wird, und welche wir eben das Leben nennen. Dieses wäre sonach

ein Produkt zweier Faktoren, der Erregbarkeit, die einem Körper vermöge seiner Organisazion zukommt, und des auf irgend eine Art entstehenden Reizes, durch den die Erregbarkeit zur wirklichen Erregung wird. *)

*) Die organischen Thätigkeiten, wie die Ernährung und Erzeugung, sind also auch Lebensthätigkeiten, und sonach organische Kraft auch Lebenskraft. Denn so lange jene Kraft in einem Körper wirkt, lebt er; ist sie aber durch übermächtige Einwirkungen in ihm völlig unterdrückt, so ist er todt, obwohl das allgemeine Leben der Natur dadurch nicht aufgehoben wird, sondern immer wieder in neuen Organismen hervortritt. Ein lebender Körper ist gesund, wenn obige Faktoren in einem solchen Verhältnisse (Proporzion) stehen, daß alle organische Thätigkeiten ungestört von statten gehn, krank, wenn jene in einem solchen Misverhältnisse (Disproporzion) stehen, daß diese gestört werden und daraus entweder zu viel oder zu wenig Erregung (Hypersthenie oder Asthenie) entsteht. Hört endlich alle Erregung auf, so stirbt der organische Körper und fällt dem Unorganischen zu, wenn ihn nicht das Organische wieder in sich aufnimmt, wo er dann als Theil vom Ganzen ein andres (individuales) Leben lebt. Uebrigens sind hier vorzüglich die oben (§. 334) angeführten biologischen Schriften zu vergleichen.

§. 371.

Hauptarten des Organismus.

Ungeachtet die bildende Natur organische Wesen von der größten Mannigfaltigkeit hervorgebracht hat, welche sich durch fast unmerkliche Uebergänge an einander anzuschließen und unter einander zu verketten oder zu verschlingen scheinen, so daß man ihre Gesammtheit mit einer Stufenleiter, einer Gliederkette oder vielleicht noch treffender mit

einem Netze vergleichen kann: so zeigen sich doch zwei Hauptarten organischer Wesen, welche sich hauptsächlich dadurch unterscheiden, daß die eine sich entweder mit dem ganzen Körper oder doch mit den meisten und vornehmsten Gliedern desselben willkürlich zu bewegen, die andre hingegen einer solchen Bewegsamkeit zu ermangeln scheint, mithin dort das Leben auf einer höhern Stufe und mit einer größern, sowohl nach innen als nach außen gerichteten, Thätigkeit hervortritt, als hier. Da nun das innere Prinzip einer solchen Thätigkeit Seele (anima) heißt, so heißen auch die organischen Wesen der ersten Art beseelte oder Thiere (animalia), die der andern unbeseelte oder Pflanzen (vegetabilia). *)

*) Wenn es auch Mittelwesen (Thierpflanzen und Pflanzenthiere) giebt, so beweist dieß doch nur, daß die Mannigfaltigkeit der Natur in ihren Erzeugnissen größer ist, als unser Verstand, der alles in Begriffe einzugränzen sucht. Darum bleibt auch jedes naturhistorische oder vielmehr naturbeschreibende Klassensystem, es heiße natürlich oder künstlich, unvollkommen d. h. eine wissenschaftliche Aufgabe, die nie ganz zu lösen, ob wir gleich nach deren Lösung immer streben sollen.

§. 372.

Der Mensch als organisches Wesen.

Unter allen organischen Wesen der Erde ist der Mensch nicht nur durch seinen aufrechten, feinen und schönen Körperbau, sondern auch durch sein inneres Thätigkeitsprinzip, die Seele — deren vernünftiges, von den Sprachorganen des Körpers unterstütztes Bewusstsein sowohl zur Erkenntniß alles Sinnlichen, als zur Ahnung des Uebersinnlichen sich

erheben kann — von der Natur so hoch gestellt, daß er schon an sich als der irdisch vollkommenste, alle übrigen Organisazionsformen in sich schließende, Organismus, mithin als eine Welt im Kleinen, (microcosmus) betrachtet werden kann. Ebendadurch ist er aber auch einer ins Unendliche gehenden weitern Vervollkommnung fähig (perfectibilitas infinita) indem er nach höhern und von ihm selbst entworfnen Zwecken sein eigner Bildner werden kann, während den übrigen Thieren die Natur durch den Instinkt einen ganz bestimmten und ebendarum sehr beschränkten Kreis der Wirksamkeit und Vollkommenheit vorgezeichnet hat. *)

*) Hier sind auch die früher (§. 110. Anm.) angezeigten anthropologischen Schriften zu vergleichen. Außerdem s. Moscati's Schrift vom körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Struktur der Thiere und der Menschen. Gött. 1771. 8. Doch können wir der Meinung des Verfassers, daß der Mensch von Natur bestimmt sei, auf vier Füßen (Händen und Füßen) zu stehn und zu gehn, nicht beipflichten, weil sie dem menschlichen Körperbau und selbst dem Baue der Hände und Arme, die offenbar nicht zum Stehn und Gehn gemacht sind, widerstreitet.

Drittes Hauptstück.

Metaphysische Teleologie.

---

§. 373.

Begriff der Zweckmäßigkeit.

Zweckmäßig heißt jedes Ding, welches gewissen Zwecken entspricht, also im Ganzen oder theil-

weise als Mittel zu gewissen Zwecken betrachtet werden kann (§. 290). Die Zweckmäßigkeit eines Dinges kann aber sowohl eine äußere als eine innere sein, je nachdem die Zwecke, denen es entspricht, außer oder in ihm selbst liegen. Jene heißt auch Brauchbarkeit oder Nutzbarkeit, diese Zweckmäßigkeit schlechthin. *)

*) Jene könnte auch relative, diese absolute Zweckmäßigkeit heißen. Beide können in der Gestalt oder im Stoffe des Dinges liegen, mithin formal oder material sein, und zwar im objektiven Sinne. Denn im subjektiven nennt man ein Ding auch zweckmäßig, wenn es unser Lustgefühl anspricht. Diese Zweckmäßigkeit ist aber bloß ästhetisch und gehört nicht hieher.

§. 374.

Zweckmäßigkeit der organischen Wesen.

Die organischen Wesen sind nicht bloß äußerlich (eins für das andre oder für uns) sondern auch innerlich zweckmäßig. Denn ihre Theile stehen unter sich in durchgängigem Zusammenhange als Glieder eines in sich selbst vollendeten, sich selbst erhaltenden und fortbildenden Ganzen. Sie sind also ihrem Dasein und ihrer Form nach durch das Ganze bestimmt und so innig zur Einheit verbunden, daß sie ihrem Dasein und ihrer Form nach wechselseitig Ursache und Wirkung von einander sind. Jeder Theil ist nicht bloß um der übrigen willen, sondern auch durch die übrigen da, so daß jeder wirkend und gewirkt zugleich oder Werkzeug (οργανον, instrumentum) in aktiver und passiver Bedeutung ist. Ein Wesen dieser Art ist daher nicht bloß organisirt, sondern auch organisirend, mithin

durch und durch organisch. Es scheint also, wie ein Kunstwerk, aus einer Idee hervorgegangen, und ist doch von der Natur selbst so zweckmäßig hervorgebracht.

*) Darum heißt auch die Natur selbst analogisch eine bildende Künstlerin, indem ihr Bildungstrieb sich in den mannigfaltigsten organischen Erzeugnissen entfaltet hat, deren jedes das Gepräge der Zweckmäßigkeit an sich trägt (§. 367 und 371).

§. 375.

Zweckmäßigkeit der gesammten Natur.

Jedes organische Wesen lässt sich demnach teleologisch als ein Naturprodukt betrachten, welches zugleich Naturzweck ist, d. h. als ein Erzeugniß, in welchem von Natur alles zugleich Zweck und Mittel ist. Da nun aber die gesammte Natur auch ein organisches Wesen ist (§. 366) und, wenn wir sie aus diesem höhern Standpunkte ansehn, der Unterschied des Organischen und des Unorganischen verschwindet (§. 367): so dürfen wir auch der Natur überhaupt eine durchgängige Zweckmäßigkeit beilegen, mithin sie als ein Ganzes beurtheilen, in welchem nichts umsonst, sondern alles gegenseitig Zweck und Mittel ist. Diese teleologische Naturbetrachtung ist jedoch nur ein regulatives und heuristisches Prinzip, nach welchem wir den genauen Zusammenhang der Naturdinge und ihre gegenseitige Beziehung immer mehr zu erforschen suchen, nicht ein konstitutives, um mittels desselben den Ursprung der Natur aus einer nach Zwecken wirkenden Intelligenz zu erklären oder gar das Dasein einer solchen zu beweisen (§. 330). *)

*) Dem Religiosen ist alles Sinnliche und Endliche, also die gesammte Natur, ein Geschöpf Gottes (§. 63). Aber der Naturforscher als solcher soll mit seinen Erklärungen innerhalb der Natur bleiben. Der Theoplastizismus, welcher alle bildende Kraft in Gott versetzt und die Natur bloß als einen bildsamen Stoff betrachtet, hat daher für ihn keinen Sinn. Eben so wenig aber auch der Kasualismus, der alles aus dem blinden Zufalle, und der Fatalismus, der alles aus blinder Nothwendigkeit erklären will. Denn damit ist so gut als nichts erklärt (§. 302 und 303). Eine Weltseele (§. 317. Anm.) als Prinzip der Naturzweckmäßigkeit annehmen, führt entweder zum Theoplastizismus zurück, wenn man Gott selbst als jene Seele denkt, oder zum Hylozoismus, der die Materie als solche für ein lebendiges, empfindendes und denkendes Wesen hält, aber nicht erklären kann, warum so viele Dinge in der Natur auch nicht die geringste Spur von Leben, Empfindung und Gedanken zeigen (§. 362. Anm.). Also bleibt die Idee der Naturzweckmäßigkeit immer nur eine Anweisung für die reflektirende Urtheilskraft in der Beziehung der Dinge auf einander als Zwecke und Mittel (nexus finalis), während der erkennende Verstand sie bloß nach dem Gesetze der Ursachen und Wirkungen mit einander verknüpft (nexus effectivus). Vergl. Imm. Kant's Abh. über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie. In Dess. vermischten Schriften B. 3. S. 99 ff.

§. 376.

System der natürlichen Zwecke.

Die Beziehung eines Dinges als Mittels auf ein andres als Zweck ist eine Unterordnung, indem der Zweck im Gedanken höher steht als das Mittel. In einem Systeme der naürlichen Zwecke werden also die natürlichen Dinge nach ihrer verhältnissmäßigen Vollkommenheit eine gewisse Rang-

ordnung annehmen müssen. Nun erscheint uns das Organische vollkommner als das Unorganische, und im Organischen erscheint uns wieder das Animalische auf einer höhern Stufe des Lebens als das Vegetabilische, der Mensch aber auf der höchsten Stufe desselben, soweit uns die Natur bekannt (§. 367. 371 und 372). Also werden wir mit Recht sagen können, daß im Systeme der natürlichen Zwecke 1. das Unorganische als ein Lebloses für das Organische als ein Lebendiges vorhanden sei, und demselben gleichsam zur Grundlage diene, weshalb auch alles Leben der Erde nach der Oberfläche herausgetreten, 2. die Pflanzen als ein Unbeseeltes den Thieren als einem Beseelten, und 3. die Thiere sammt allen übrigen Dingen als ein Vernunftloses dem Menschen als einem Vernünftigen für dessen Zwecke als Mittel zu dienen von der Natur selbst bestimmt seien.

§. 377.

Natürliche Bestimmung des Menschen.

Der Mensch ist demnach von der Natur selbst zum Herrn der irdischen Naturdinge (dominus in terram) bestimmt. Diese Herrschaft aber hat er nicht schon von Natur, sondern er soll sie erst erringen, indem ihn die Natur einerseit hülflos und hülfbedürftig aus ihrem Schoße hervorgehen ließ und mit tausend Gefahren umringte, anderseit aber mit so herrlichen Anlagen und Kräften ausstattete, daß, wenn er diese gehörig entwickelt und ausbildet, er ebendadurch, aber auch nur dadurch, zur Herrschaft über die irdischen Naturdinge gelangen kann. Man kann daher auch sagen, die Natur habe den Menschen zur Kultur bestimmt, die, wenn sie nur rechter Art ist,

den Menschen auch zum Wohlsein und selbst zum Gutsein führen muß. *)

*) Daß Unkultur oder Roheit für den Menschen zuträglicher sei, sowohl in physischer als in moralischer Hinsicht, ist eine abgeschmackte Meinung, die auf einer höchst mangelhaften Induktzion beruht. Denn alle bisherige Kultur ist nur erst ein schwacher Anfang. Es muß eine Zeit kommen, wo keine Menschenhand mehr macht, was ein Thier oder eine Maschine machen kann — wo der Mensch Häuser bauen lernt, die kein Feuer verzehrt, und Schiffe, die nicht untergehn, wo er selbst die Luft in beliebiger Richtung und ohne Gefahr, plötzlich herabzustürzen, durchsegeln lernt — und wo auch jene großen Gesellschaften, Staat und Kirche, die noch immer einander bald heimlich bald sogar öffentlich anfeinden und bei dieser gegenseitigen Anfeindung auch ihre eignen beiderseitigen Glieder mannigfaltig quälen und verderben, so eingerichtet und zu einander gestellt sind, daß sie den Menschen durch echte (sowohl körperliche als geistige) Bildung zum Wohlsein und zum Gutsein führen. Wir reden aber hier nicht vom J. 2440, sondern von einer noch viel spätern Zeit. Denn langsam und allmählich ist der Gang der Natur, und unser Geschlecht steht der Sage nach erst im sechsten Jahrtausende d. h. Jahre, hat also noch nicht einmal die Milchzähne abgeworfen.

Ende des ersten Bandes.

Conception -

§

44

47

50

263

264,

§

126

20



